Imaginea publică
a liderilor și instituțiilor politice

Nicolae Frigioiu

Imaginea publică a liderilor și instituțiilor politice

comunicare.ro

SNSPA, Facultatea de Comunicare și Relații Publice „David Ogilvy“
Strada Povernei 6–8, București
Tel./fax: (021) 313 58 95
E-mail: editura@comunicare.ro
www.editura.comunicare.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
FRIGIOIU, NICOLAE
Imaginea publică a liderilor și instituțiilor politice /
Nicolae Frigioiu. – București: comunicare.ro, 2004
Bibliogr.
ISBN 973-711-024-2

32.01

Cuprins

Notă introductivă / 7

CAPITOLUL 1
Liderologia contemporană și problemele ei / 9

CAPITOLUL 2
Imaginea și fascinația puterii / 19
Politicul și metamorfozele sale / 19
Personalizarea și instituționalizarea puterii în Antichitate și Evul Mediu / 23
Personalizarea puterii. Raportul dintre personalizare și imaginile puterii / 28

CAPITOLUL 3
Puterea și ritualurile ei în China antică / 31
Modelul ontologic al culturii chineze și corespondențele lui simbolice / 31
Întemeierea cosmologică și simbolică a politicului / 35
Imaginea liderilor și a instituțiilor în filosofia chineză clasică / 42
Principiile și arta guvernării / 45

CAPITOLUL 4
Clasic și baroc în geneza formelor politice moderne / 51

CAPITOLUL 5
Imaginea liderilor și a instituțiilor politice în istoria României / 61
Structuri antropologice ale imaginarului politico-istoric românesc / 61
Imaginarul politic și imaginarul artistic în istorie / 74
Portretul politic în cultura română. De la Neagoe Basarab la Carol I / 87

CAPITOLUL 6
Imaginea politică a liderilor și comunicarea ei artistică / 101
Între epopee, roman istoric, viață romanțată și monografie științifică / 101

CAPITOLUL 7
Imaginea publică și ideologiile totalitare / 119
Liderii comuniști / 119

CAPITOLUL 8
Personalitatea politică (liderul politic) / 133
Cunoaștere și acțiune politică / 133
Bazele personalității politice / 138
Personalitate și caracter / 139
Tipuri și tipologii de lideri / 143

CAPITOLUL 9
Formarea și dezvoltarea liderilor politici / 155
Introducere / 155
Mecanismele socializării / 156
Formele socializării politice / 162
Formarea identității naționale / 164
Etapele socializării politice / 167
Imaginea publică și personalitatea de bază / 172

Bibliografie selectivă / 179

Note / 181

Notă introductivă

Cursul de *Imaginea publică a liderilor și instituțiilor politice* își propune să abordeze, dintr-o perspectivă interdisciplinară, imaginea publică și corolarul ei imediat, imaginea politică, așa cum s-au structurat ele în memoria socială de-a lungul timpului, ca sublimări ale reprezentărilor colective despre politic/politică. În general, am fost preocupați să dăm un răspuns la următoarele întrebări: De unde își extrage această imagine vitalitatea și rezistența? Ce factori concură la propulsarea ei în istorie? Care sunt conținutul și câmpul simbolic ale imaginii politice?

Căutarea de răspunsuri la aceste întrebări ne-a dus în mod inevitabil la analiza modului de stratificare a imaginarului în conștiința istorică, a rolului jucat de structurile antropologice ale acestuia în poziționarea imaginilor publice. Faptul că fondul generează forma imaginii politice poate fi confirmat prin studiul popularității personalităților. Or energia socială latentă care alimentează această imagine, în toate epocile, este conștiința importanței vitale a Puterii pentru destinul comunităților umane.

De aceea, una din axele interne ale lucrării este ideea că prezența latentă a Puterii structurează forma și modul de manifestare a imaginii politice.

Un alt element, care poziționează imaginea publică și îi conferă plasticitate sau profunzime, îl constituie vectorii religioși, culturali și ideologici. O personalitate sau o instituție acționează întotdeauna într-un sistem sau cultură politică date și imaginea lor este fatalmente condiționată de ethosul normelor și valorilor culturale ca și de configurația internă a concepției despre lume a grupului respectiv.

Lucrarea se adresează în primul rând studenților de la facultățile și masteratele cu profil socio-uman, precum și tuturor celor interesați de problemele imaginii și comunicării politice.

Apariția ei îmi oferă prilejul de a-mi exprima întreaga gratitudine decanului Facultății de Comunicare și Relații Publice „David Ogilvy“, prof. univ. dr. Paul Dobrescu, colegilor mei de catedră, profesorii Ioan Chiciudean și Bogdan Halic, care, prin încrederea și aprecierile lor, au contribuit la editarea acestei cărți.

Nicolae Frigioiu
martie 2004

CAPITOLUL 1

Liderologia contemporană și problemele ei

Pentru cercetătorul care se ocupă de formarea, evoluția și comportamentul liderilor politici un fapt este surprinzător: de ce, împotriva valului violent de critici, de contestări și de nemulțumiri, imaginea oamenilor politici nu se șterge de pe retina timpului ci, mai mult, se depune tot mai consistent în memoria și în imaginarul social, într-un raport de inversă proporționalitate cu epoca personalității evocate? Și de ce V.I.P.-urile din lumea spectacolului, din muzica ușoară, din lumea sportului, în special din fotbal, care populează până la sațietate viața cotidiană, sufocând principalele mass media prin prezența lor, se prăbușesc într-o uitare aproape generală, la fel de intens cum au apărut? Cine, exceptând un grup restrâns de inițiați, își mai amintește astăzi de vedetele muzicii ușoare sau ale gazonului de acum 50 de ani? Pe câtă vreme o personalitate politică ocupă spațiul memoriei sociale, indiferent de cât a fost popularizată sau mediatizată prin mass media sau programele școlare, indiferent de gradul ei de demonizare sau de finalitate – malefică sau benefică – a actului de guvernare. Mareșalul Antonescu, Carol II, liderii totalitari de dreapta sau de stânga – Stalin, Hitler, Lenin – sunt mult mai cunoscuți de opinia publică decât grupurile parlamentare dintr-un regim democratic care trudesc fără preget pentru bunăstarea națiunii.

Răspunsul la această întrebare are, neîndoielnic, și o utilitate practică: aceea de a evita confuzia dintre politică și politicianism și de a evidenția importanța excepțională a politicii în evoluția omului. Această imagine își trage vitalitatea din energia psihică globală care este canalizată spre satisfacerea exigențelor sociale presante. Ea rezultă din activitatea inconștientului care gestează forma, eliminând amintirile neplăcute, și a conștiinței care dă un conținut materialelor subliminale, corespunzătoare trăirilor subiective.

Dacă ne-am referi doar la tehnicile de creare a imaginii, prezente în marketingul politic, vom observa că ele se opresc la primele niveluri ale identității acestuia: identitatea civilă și identitatea profesională. Analogia dintre confecționarea și ambalarea produsului comercial, conform expectativelor consumatorilor și al comportamentului lor pe piață, și confecționarea și ambalarea produsului politic (ofertei), conform cu cerințele publicului (consumatorilor) pe piața politică se oprește la forma exterioară a imaginii și nu interacționează în conținutul și straturile profunde ale imaginarului social, ale inconștientului colectiv unde protoplasma imaginii învăluie nucleul

reprezentărilor politice, unde energia psihică vitală configurează sistemul de credințe, de atitudini și de valori. La primul nivel de identitate accentul va fi pus pe situația civilă a candidatului: căsătorit, om serios, cu familie fericită și solidă, tată afectuos, soț atent etc., soție care împărtășește necondiționat idealul politic al soțului ei. Prim-planurile luate candidatului se vor localiza în mod obsesiv pe viața tihnită și fericită a familiei reunită în jurul căminului. Stop-cadrele vor reliefa copiii candidatului, câinele de la picioarele lui, icoanele de pe pereți, biblioteca. Al doilea nivel de identitate se referă la studiile terminate, la lucrările publicate, titlurile științifice, traseul intelectual. Admițând că între cele două niveluri ale identității și calitățile candidatului există o deplină concordanță, personalizarea politicului subestimează nivelurile identității profunde: identificarea cu o doctrină sau ideologie, identificarea cu un ideal, cu interesul sau destinul național. Numai la aceste niveluri imaginea personală interacționează cu imaginea publică despre politic/politică, interacționează cu orizontul de așteptare, cu sistemul de credințe al colectivității. Cum se realizează această fuziune dintre formă și fond în imaginea publică a liderilor și instituțiilor – iată una dintre sarcinile lucrării noastre. Recunoscând importanța muncii desfășurate de specialiștii în PR și de staff-urile electorale în crearea imaginii unui candidat vom observa că această imagine este de multe ori contrafăcută, că, lipsind fondul care iradiază forma, ea nu are șanse de supraviețuire decât atât timp cât este alimentată cu mijloace artificiale de subzistență.

În analiza modului de funcționare a imaginarului, a rolului jucat de el în istoria politică a lumii plecăm de la premisa că imaginea este purtătoare nu numai de valoare sensibilă dar și de valoare ideatică. Prin valoare ideatică a imaginii se înțelege capacitatea acesteia de a oferi un referențial fenomenului comunicării mesajelor, respectiv a avea o încărcătură ideologică. Această capacitate de comunicare vizuală a unui fenomen își are resortul în capacitatea psihicului uman de a crea o modalitate determinată de codificare a formelor vizibile și de a le transforma în elemente ale comunicării.

Imaginea artistică, de pildă, intră în sfera reprezentării, dar nu se confundă cu ea. Într-o accepțiune foarte generală reprezentarea constituie orice traducere mentală a unei realități exterioare. Prin aceasta reprezentarea este legată de procesul de abstractizare. Reprezentarea unei corăbii este ideea de corabie. Imaginea intră în sfera reprezentării, dar prin imaginea artistică (plastică, literară sau filmică) ea constituie tocmai partea nereproductivă, nefiind o simplă transpunere în imagine mentală, ci o traducere creatoare.

Imaginile fixe sunt acelea care ne solicită să rememorăm percepții, cunoștințe și idei care nu variază de la un individ la altul, chiar dacă sunt comunicate. Ele sunt imagini colective, sudate de-a lungul istoriei. Modul în care ele se formează, se schimbă, se transformă, sau cum se exprimă în teme iconografice, cum se transmit prin tradiție, cum se comunică în culturi diferite este ceea ce formează o parte din imaginea publică a liderilor și a instituțiilor politice.

Pentru Bachelard, imaginația este un dinamism organizator care se constituie într-un factor de omogenitate în reprezentare.

Funcția acestui dinamism organizator constă în forța dinamică ce „deformează“ copiile pragmatice furnizate de percepție. Lumea imaginii, a imaginilor colective sudate prin vicisitudinile istoriei formează imaginarul colectiv. Analiza imaginarului pune în lumină imaginea prin prisma mediului intelectual și cultural, măsura în care înțelegem modul de funcționare a imaginii în cadrul unui sistem cultural sau social.

Pentru Jung, imaginea nu este copia psihică a obiectului exterior, ci mai curând „*o reprezentare imaginară* care se referă doar indirect la percepția obiectului exterior. Ea se bazează mai degrabă pe activitatea imaginară a inconștientului; se manifestă în conștiință ca produs inconștient, și anume mai mult sau mai puțin subit, oarecum ca o viziune sau ca o halucinație, dar fără caracterul patologic al acesteia“[1].

Imaginea publică poate fi definită ca un complex de reprezentări colective ale unui grup, generate de rememorarea sau reactualizarea unor imagini legate de trăirile sale efective. Acestea sunt fixate sau selectate pe retina timpului prin imaginarul social ca „expresie nemijlocită a unor activități vitale de natură psihică“[2]. Imaginea publică are, evident, un caracter impersonal, colectiv și primordial. Ca expresie a inconștientului colectiv, imaginea publică poate fi definită ca proiecție simbolică a unor experiențe fundamentale în viața umanității care îi conferă sens sau semnificație prin atitudinea indivizilor față de aceste experiențe: „Imaginea primordială poate fi interpretată ca un precipitat mnemic, o *engramă* (Semon), apărută prin condensarea a nenumărate procese asemănătoare. În această viziune, imaginea este un precipitat, deci o formă tipică fundamentală, a unei anumite trăiri sufletești, continuu repetate“[3].

Dimensiunile psihologice ale puterii și impactul acestora în crearea personalității nu sunt mai puțin importante în poziționarea imaginii politice pe retina memoriei sociale: „O autoritate abstractă, emanând din instituții, disimulează figura conducătorilor. Dar, pe de altă parte, aceleași societăți sunt din ce în ce mai tentate să se elibereze de puterea instituțiilor; societățile se atașează unei autorități pe care ele nu o concep decât încarnată în persoana oamenilor care comandă. Este fenomenul binecunoscut al personalizării puterii pe care, desigur, epoca noastră l-a făcut vizibil în mod deosebit“[4]. Prin personalizarea puterii se înțelege practica adoptată de o comunitate de a se servi de o persoană sau chiar de numele unui individ ca de o etichetă sau de un fanion pentru a desemna forța și prestigiul misterioase pe care acea persoană sau individ le conferă acestei puteri. Cu alte cuvinte, personalizarea puterii constă în tendința psiho-sociologică de a simboliza prin ceva concret și viu, prin numele unui individ, această entitate complexă, abstractă, îndepărtată și, pentru opinia publică, întrucâtva misterioasă, care este puterea.

Care este, din perspectiva liderologiei, procesul genetic al imaginii politice, și cum se comunică ea? În marketingul politic și electoral imaginea publică a unui om politic nu ține de totalitatea elementelor care dau imaginea perfectă a unei personalități ci numai de combinarea acelor elemente pentru realizarea profilului simbolic al candidatului. Succesul constă în adaptarea imaginii (produsului) la dorințele

publicului, adică în identificarea simbolică a acestuia cu rolul desemnat de politician. Tehnicile de publicitate caută să adapteze produsul la nevoile umane de bază în așa fel încât potențialii clienți să creadă că produsul respectiv le va satisface aceste nevoi.

Imaginea politică se comportă asemeni unei mărci de fabrică, în sensul că ea ajută la individualizarea produsului pentru promovarea și vânzarea lui în condiții mai avantajoase. În cazul regimurilor democratice, caracterizate prin pluralism politic, candidații trebuie să aibă o imagine bine conturată prin care să se diferențieze de ceilalți. Această imagine de marcă reprezintă „eticheta“ care, o dată lipită pe fruntea unui politician, îl însoțește permanent deoarece reprezintă „certificatul de calitate“ al produsului respectiv. Oamenii îl percep pe respectivul politician după această imagine. Din această cauză ea trebuie conservată și cultivată în continuare, evitându-se orice schimbare bruscă în comportamentul și înfățișarea personajului, adică respectând „regula de aur a coerenței imaginii“.

O imagine de marcă este definită ca un „set caracteristic de sentimente, idei și credințe asociate unei mărci datorită prezentării ei, incluzând publicitatea și performanțele ei“[5]. J. Downing vede în imaginea de marcă „o constelație de sentimente, idei și credințe asociate unei mărci de cei care folosesc acea marcă sau nu, în special ca rezultat al experienței în publicitate și a performanțelor mărcii“[6].

Care sunt regulile de conservare și de fixare în memoria publică a unei imagini de marcă? Poziționarea și consolidarea imaginii politice sunt cele mai cunoscute dintre ele. Poziționarea este imaginea căreia i s-a aplicat regula simplificării. Ea constă în reducerea imaginii la câteva trăsături esențiale, ușor de perceput de către public, cele care vin de la sine în minte. Consolidarea înseamnă fixarea atenției publicului pe această imagine, o reprezentare figurativă a trăsăturilor sale esențiale, o reconstrucție perpetuă a ei prin elemente care să capteze atenția electoratului și să-i justifice impresia bună creată despre candidat.

Imaginea politică propusă de tehnicile audio-vizuale se află la confluența dintre priza factorilor de seducție ai personalității și forța de atracție a stilului de viață burghez. Confortul intim, bucuria vieții în familia reunită la masa de duminică, friptura cu cartofi prăjiți, bancurile etc., toate acestea impun o imagine a candidatului în care dimensiunea cognitivă dispare. Imaginea devine astfel o fotografie, un „inefabil social“, un substitut pentru programul politic al candidatului.

Ce se întâmplă însă cu imaginea candidatului în procesul guvernării? Mai poate fi ea păstrată în condițiile inadecvării dintre actul de guvernare și calitățile pe care alegătorii le-au atribuit candidatului? Evident că nu! La primul contact dur cu realitatea politică, această imagine formal-exterioară, compusă din elemente predominant de natură fizică, se va disipa într-o măsură direct proporțională cu facticitatea realizării ei. De această dată procesele de construcție a imaginii nu se mai realizează într-o singură direcție, în sensul că subiectul își construiește propria sa imagine, ci apare relația de valorizare care antrenează datele de bază ale personalității politice: „Imaginea, ca structură subiectivă a oricărui individ sau organizație, constă nu doar

în imaginile «faptice», ci și în cele «valorice». Există o diferență între imaginea pe care o avem despre obiectele fizice în spațiu și timp și valorizarea pe care o dăm acestor obiecte și fapte care țin de ele“[7]. Prin urmare, imaginea de profunzime a omului politic sau candidatului nu va mai fi una estetică, adecvată la gustul publicului ci va fi aprecierea publică a personalității, inteligenței, competenței și performanței demonstrate în actul guvernării.

Imaginea este mai mult decât o schiță sau machetă a unei personalități; ea „este un atribut cognitiv al unui individ; poate fi o amintire sau o reamintire a unei întâmplări trecute, o credință despre ce se va întâmpla în viitor, o opinie sau o atitudine legată de orice subiect în cauză sau *amalgam* al memoriei, credinței, faptei și opiniei“[8]. Mediul cognitiv al fiecărui individ este alcătuit din mii sau chiar din milioane de astfel de imagini, mai mult sau mai puțin organizate în categorii coerente, fie ele efemere sau durabile.

Specialiștii în liderologie consideră că printre aptitudine și calitățile cerute unei personalități pentru a capta atenția și interesul grupului se numără popularitatea, prestigiul, autoritatea și competența. Caracteristica acesteia din urmă este tocmai de a nu se baza „pe cunoștințe specializate, ci pe abilitatea generală de a prevedea, a negocia, a temporiza sau a îndrăzni, toate fiind facultăți a căror folosire nu se impune cu aceeași evidență drept ceva analizabil după rezultatele dobândite și incontestabile“[9].

Interesul suscitat de o personalitate reclamă coerența și continuitatea imaginii sale care nu se poate menține decât prin adaptarea comportamentului politic la așteptările electoratului. Faptul că fondul iradiază forma unei imagini politice poate fi confirmat dacă studiem geneza popularității unei personalități politice. Cadrul socio-psihologic care facilitează popularitatea este repezentată de conștiința difuză la nivel de grup a importanței factorului politic pentru viața și securitatea comunității însăși. Popularitatea unei personalități trădează nevoia profundă de atașament a grupului. Or forța care exteriorizează această energie socială latentă și o fixează în imagini este puterea. Ea ridică particularul la semnificația generalului deoarece puterea creează acordul de voință, coeziunea de grup, consensul asupra problemelor vitale ale comunității: „Rolul puterii apare astfel ca cel al unui catalizator sau revelator al elementelor disparate ale conștiinței colective. Privit prin prisma fenomenului popularității, acest proces […] ne arată că acțiunea asupra reprezentărilor sociale este inerentă funcției puterii“.

Ca și în cazul comunicării politice, specificul personalității își pune amprenta asupra structurării acestui tip de imagine. Înțelegem prin personalitate ansamblul datelor bio-psiho-sociale care fac ca un individ să fie unic. Dar acest ansamblu dinamic al datelor de bază nu reprezintă decât o treaptă preliminară spre conștiința de sine și autodeterminarea individualității autonome. Esența personalității constă în faptul că individul trebuie să fie mai mult decât un exemplar al speciei. Personalitatea este individualitatea pentru sine devenită sieși obiectivă. Ea capătă o asemenea semnificație în primul rând pentru că, în cazul ei, conștiința de sine apare ca autocritică

și tendință de autodepășire. Fiind conștiință istorică, ea relevă sensurile dezvoltării, fiind conștiință morală ea determină valoarea propriilor acțiuni. De aceea, calitățile individuale ale personalităților vin în întâmpinarea aspirațiilor latente ale maselor și provoacă modificări de durată în situația de ansamblu a vieții sociale.

Spre deosebire de alte tipuri de personalitate (științifice, artistice, morale) dimensiunea volitivă și intelectuală a personalităților politice le individualizează puternic de celelalte. Omul politic are instinctul puterii. Din această calitate intrinsecă derivă celelalte aptitudini politice: instinctul de luptător, simțul victoriei (succesului), capacitatea de revenire, răbdarea, dragostea de risc. Acest nivel al personalității este organic legat de aptitudinile intelectuale; în primul rând o inteligență intuitivă, capabilă să discearnă rapid esența din conexiunea unor evenimente sau fenomene; o inteligență vizionară sau prospectivă, capabilă să vadă în perspectivă sensul desfășurării unui eveniment și să-și adecveze mijloacele de acțiune la obținerea de avantaje din această desfășurare; capacitate de disimulare; cultură politică. În legătură cu această ultimă cerință, în literatura de specialitate, începând cu secolul trecut, s-a încetățenit distincția între *politică-artă* și *politică-știință*. Când politicianul uzează doar de talentul său nativ în actul de conducere, avem de-a face cu politica-artă; când, pe lângă talentul său nativ, orizontul gândirii și acțiunile sunt îmbogățite de cultura politică, avem de-a face cu politica-știință. Consecințele sunt prea bine cunoscute ca să mai stăruim asupra lor. Alexandru cel Mare, Cezar, Ludovic XIV, Frederic II, J.F. Kennedy, Willy Brandt, Charles de Gaulle etc. fac parte din această categorie.

În fond, imaginarul umple vidul semiologic al lui *ce este* cu referențialul ontologic al lui *ceea ce ar trebui sau ar putea să fie.* Ipoteza de bază de la care plecăm este că ceea ce a fost gândit a fost înăbușit, uitat, risipit. Dar nu se poate evita faptul că ceva din ce a fost gândit rezistă, căci gândirea posedă atributul universalității. Ceea ce a fost gândit va fi în mod necesar regândit, într-un alt loc și de către altcineva; această certitudine însoțește gândirea cea mai solitară și mai neputincioasă. Universalitatea gândirii este aceea care instituie expansiunea imaginarului în spațiul antropologic; referențialul semiologic al producerii și reproducerii sistemelor de imagini, într-un raport invers proporțional cu îndepărtarea în timp de eveniment, este dat de tensiunea dintre Speranță și starea de fapt, dintre nevoia de legitimare a noii puteri și radicalizarea contestării ei de către opoziție în lupta pentru putere. Clivajele ideologice care derivă din această radicalizare structurează câmpul de imagini al vieții politice într-un raport antinomic, caracterizat prin violența simbolică a excluderii și incompatibilității. După cum primele erezii creștine contestau natura duală a Mântuitorului, privilegiind natura umană sau divină a acestuia prin prisma unui maniheism bogomilic, tot astfel reprezentările ideologice ale luptei pentru putere privilegiază o legitimare prin sacru sau prin sacrilegiu. Eroul pozitiv (Făt-Frumos, Greuceanu, Gruia lui Novac, haiducii, actorii politici din familia politică respectivă) sunt învestiți de imaginația populară cu toate atributele Binelui, proiectate în imaginea Sfântului Gheorghe sau a arhanghelului Mihail care omoară Balaurul, simbol prin excelență al Răului. Cultura a absorbit conținuturile antagonice

ale acestor producții, a reținut în sistemul său de valori acele credințe, simboluri și imagini care exprimau cel mai bine imperativele momentului și forța de coagulare a acțiunilor sub haina metaforică a mitului politic și religios. Nu întâmplător, Sfântul Gheorghe este patronul Țării Moldovei. Ca soldat al Creștinătății el este reprezentat în iconografie ucigând Balaurul, forța Răului și a Întunericului. Alături de zimbru, cu crucea între coarne, simbolul trecerii de la natură la cultură, al captării forței telurice într-o cauză nobilă, pe stindardele de luptă ale moldovenilor se putea vedea imaginea oșteanului lui Hristos, ca emblemă a unui spațiu național purificat de efectele nefaste ale cotropitorilor turci. Nu întâmplător ruperea stemei de pe steagul național în zilele Revoluției simboliza reîntemeierea mitică a lumii într-un spațiu național purificat de orice profanare a vechilor structuri printr-o localizare imaginară a Centrului rămas gol de pe steag într-un Centru al Lumii localizat în Piața Universității și ferit de orice pângărire a reminiscențelor totalitarismului.

Stabilirea corespondențelor dintre matricea caracterială a unei culturi și fundamentele antropologice ale imaginarului are menirea de modela evenimentele politice în conformitate cu specificul unui sistem cultural și de a supune ethosului său propriu miturile și ethosul revoluționar. Aceasta cu atât mai mult cu cât în teoria actuală a revoluției, ireversibilitatea transformărilor structurale, ca urmare a unei revoluții-eveniment, cedează tot mai mult terenul în favoarea revoluției-proces, ale cărei efecte transformative depind de imaginarul politic, de difuzarea violenței simbolice care facilitează sechestrarea ei într-o ideologie sau într-un sistem mitologic, cu consecința că aceasta va permite perpetuarea vechilor mentalități.

Un argument peremptoriu în această ordine de idei îl constituie teza tot mai mult acreditată după care „un tip de societate nu dispare niciodată dintr-o singură lovitură […]; relațiile sale multiple, mai mult sau mai puțin codificate, puțin câte puțin, tind să se sublimeze în mituri a căror pregnanță asupra mentalităților colective supraviețuiește distrugerii vieții colective“[10].

Ceea ce a prevalat aici, în România, în zilele Revoluției, și a devenit tot mai pregnant astăzi constă într-un fenomen care, văzut din exterior, pare să contrazică morfologia etapelor de desfășurare a unei revoluții propriu-zise. Explozia participării populare din decembrie 1989 arată că nu foamea, ca trebuință vitală, a constituit motivația esențială a ridicării poporului pentru a doborî dictatura, ci altceva, cu mult mai adânc. Recucerirea sentimentului de demnitate umană și a drepturilor fundamentale ale omului au fost deziderate mai puternice decât foamea, frigul și teroarea psihică, factori care în deceniul al nouălea au amenințat fondul genetic al poporului român.

Această particularitate a revoluției a generat în mod firesc observatorilor străini întrebări cu privire la originea și motivațiile acestui comportament care, în ciuda atâtor suferințe și dincolo de pragul critic al rezistenței fizice și psihice, a fost atât de pașnic (exceptând, bineînțeles, unele excese, care nu fac decât să confirme regula). Expresii ca „țară misterioasă“, „popor neguvernabil“, „național-comunismul“ trădează recrudescența imaginarului politic în funcție de expansiunea ideologică a

Dorinței. Or caracterul de incertitudine ce derivă din cunoașterea incompletă a imaginarului social (sau din subestimarea lui premeditată) a canalizat producția imaginarului politic de la „complexul de inadecvare sau infidelitate cognitivă“ la carențele ontice ale realității hipertrofice, conform radicalizării clivajelor ideologice ale luptei pentru putere.

Acest specific al comportamentului politic provine din reprezentările cele mai adânci despre lume și viață ale unui popor, așa cum s-au cristalizat ele în nucleul de atitudini față de situații specifice, în procesul formării identității de sine, în cadrul unui grup social de origine. Împreună cu valorile fundamentale, acest nucleu reprezintă matricea caracterială a unei culturi. O caracteristică a ei în timp este că își pune amprenta și influențează valorile și normele de acțiune socială. Concepția despre lume, ca axă internă a unei culturi, pe care se ordonează valorile și normele unui grup istoric, determină comportamentele politice colective și reprezintă un scut de apărare împotriva entropiei. Acest scut extrasomatic și extramundan, compus din ființarea valorilor în timp, indiferent de prezența celor care le-au dat naștere, a permis regenerarea identității naționale după cumplitele taifunuri ale Istoriei.

Desigur, un asemenea nucleu nu este un dat imuabil, ci poate varia în timp sub presiunea unor condiții istorice nefavorabile. Anumite straturi succesive sau învelișuri exterioare (credințe, norme, comportamente etc.), pot fi alterate sau modificate (ca în cazul aculturației impuse). Schimbarea matricei unei culturi tinde, însă, să ducă la pierderea identității de sine sau la simbioză. Fiecare cultură își are propria matrice caracterială care, din cele mai vechi timpuri, se dezvoltă în notele esențiale, inconfundabile ale specificului național. O abordare comparativă a asemănărilor și deosebirilor din cadrul unei familii culturale, în cazul nostru – a culturilor romanice de sud, cu o puternică sorginte morală, justifică o asemenea ipoteză. Același raport evolutiv, circumscris puternicului sentiment moral al valorilor vieții, coagulează ethosul culturilor romanice de sud într-o teză centrală a antropologiei culturale: morții poruncesc celor vii. Cu mâinile cuminte încrucișate pe piept, în tăcerea înghețată a somnului lor de veci, morții din decembrie veghează parcă împotriva riscului de sechestrare simbolică-mitică a idealurilor Revoluției. Acest lucru s-a manifestat, într-adevăr, la următoarele niveluri: 1. instituționalizarea ideologică a noii legitimități prin ritualizarea politicului (ceremonii, aniversări, depuneri de coroane, parastase, slujbe religioase, mitinguri). Toate acestea au ca scop să organizeze în percepția colectivă imaginea stabilității noii ordini; 2. teatralizarea imaginilor vieții politice (folclorul politic, comportamente neinstituționalizate, demonstrații etc.) prin instituționalizarea Revoluției la nivelul zero al său și invocarea *in vitro* a purității originare a idealurilor sale. Expansiunea acestui strat imaginar are la bază fenomenele compensatorii ale lipsei de alternative imediate și corolarul lor, instituirea unei certitudini subiective pe bază de autosugestie, reiterată exponențial; 3. căutarea unei imagini ideale a liderului politic, combinată cu o nevoie imperioasă de lideri. Din următoarele categorii de lideri politici: umanist, constructiv, tradițional, autoritar și mesianic, imaginarul a construit o relație de contrarietate între ultimele două, liderul mesianic

participând el însuși la crearea substratului simbolico-mitic al mișcărilor politice contestatare prin legitimare morală (aura de asceză, de suferință și încredere nestrămutată în cauză).

Capacitatea de a sesiza și evidenția modul de structurare a imaginarului în formule și expresii cu neputință de măsurat în științele sociale, vastitatea cuprinderii multiple a fațetelor realului în diacronie și sincronie, în istorie și geografie validează rolul memoriei sociale în cercetarea imaginii publice. Concept sincretic și integrator, studiul imaginii publice presupune o abordare inter și transdisciplinară a istoriei gândirii politice și imagologiei istorice, între liderologie și psihologie socială, ca model teoretic de captare și explicare a unei realități în continuă devenire și transformare. Imperativele momentului sunt percepute și trăite ca stări, pe baza procesului de validare generat de matricea caracterială și de nucleul comun al sensibilității și caracterelor psihice ale unui grup social. De aceea, posibilitățile materiale de înfăptuire a unui scop sunt resimțite ca stare negativă sau pozitivă, ca abatere de la un sistem normativ al colectivității, ca un cod moral nescris.

Sistemul de imagini privind universul politic ține de unitatea și istoricitatea internă a eului sau de raportul dintre continuitatea istorică și subiectivitatea integrală a ființei umane în curgerea timpului. *Continuitate istorică* deoarece în conceptul de timp mitologic prezentul nu este separat de blocul temporal format din trecut și viitor. Trecutul nu încetează să existe în prezent, iar viitorul participă la prezent. Or în culturile arhaice interpretarea mitică a lumii naturale și sociale, credința în „eterna reîntoarcere“ și în mitul regenerării timpului, oferea omului posibilitatea de a învinge sentimentul de efemeritate și unicitate a vieții. Neseparându-se nici în idei, nici în comportament de comunitatea tradițională, omul avea senzația că învinge moartea biologică.

Subiectivitate integrală deoarece ruptura bruscă în condițiile istorice a determinat o reîntoarcere în „carapacea tradiției“. În schimbul participării la istorie pe un plan inferior, istoricitatea s-a dizolvat în social, s-a conservat în orizontul său ontologic, unde speranța într-un viitor mai bun și funcția compensatoare a nefericirii au permis păstrarea nealterată a demnității umanului. Cultura unifică aceste disjuncții existențiale deoarece, hrănindu-se din propria ei anterioritate, prin dialectica tradiției și a inovației, ea încorporează și decantează valorile autentice în structurile adânci ale ethosului colectiv. Faptele generatoare de valori nu se epuizează în scurta respirație a prezentului; ele devin memorie afectivă, amintire și timp istoric, repere orientative pentru cei care urcă dealul Golgotei cu crucea în spate. Restul nu este decât durere, uitare, reziduuri iraționale și năluciri fantasmatice ale imaginarului pe care gheara de oțel a ideologiei le va cauționa în scopuri propagandistice.

Concepte-cheie

imagine; imagine publică; imaginar; reprezentare; personalitate: matrice caracterială a culturii

Întrebări

Definiți imaginea publică.
Definiți imaginarul politic.
Arătați raporturile dintre imagine și reprezentare.
Evidențiați relațiile dintre imaginea publică și imaginarul politic.
Evidențiați raporturile dintre imaginarul politic și matricea caracterială a culturii.
Identificați structurile antropologice ale imaginarului politic românesc.

CAPITOLUL 2

Imaginea și fascinația puterii

Politicul și metamorfozele sale

Că o „microfizică a puterii“ a existat înainte de integrarea instituțională a relațiilor de putere în forma de organizare politică numită „stat“ se poate deduce din rolul pe care relațiile de rudenie și de alianță l-au avut în asigurarea și perpetuarea comunităților umane primitive. Coeziunea internă, funcționarea și securitatea externă a acestora nu puteau fi asigurate fără ordine, organizare și ierarhie socială. Înainte ca puterea politică să se instituționalizeze și să se autonomizeze în raport celelalte tipuri de putere și cu purtătorii materiali ai acestora, societățile arhaice au suplinit mecanismele acesteia prin crearea altor forme de autoritate și legitimitate care să asigure echilibrul homeostatic al comunităților respective.

Caracterul transcendent al puterii s-a impus omului primitiv ca un *dincolo de* orizontul concret și imediat al vieții sale comunitare. El nu a putut să perceapă și să înțeleagă formele sociale de viață care izvorau nemijlocit din structurile vieții comunitare ca urmare a pulsiunilor spre acțiunea nemijlocită pentru satisfacerea nevoilor interne și externe ale grupului său. Concepând aceste forme ca pe ceva dat, independent de acțiunea lui asupra naturii și asupra lui însuși, în procesul evolutiv al speciei, omul arhaic și-a făurit destul de repede un aparat explicativ al locului și rolului său în lume prin proiecția esenței sale în afara vieții lui. Mai concret, omul a proiectat imaginea ideală a condiției și a naturii sale de ființă socială într-o lume a esențelor atemporale a primelor divinități care reprezentau tot atâtea forțe capabile să-i îndrume și să-i protejeze interesele sale.

Oricine studiază, în devenirea lor, formele comunicării sociale își dă seama că acestea sunt rezultatele unor procese evolutive de sute de mii sau milioane de ani. Interdependența sau comunicarea dintre aceste forme s-a materializat în structuri sociale ale căror origini omul nu și le poate explica; în consecință le-a proiectat în afara lui.

Imaginea mitică a nașterii lumii a conferit politicii o obârșie cosmică, fapt atestat în genealogia unor personaje și instituții politice fundamentale, din Orientul antic, de pildă. Din iubirea zeiței-mamă Imamuri cu nimfele văzduhului a apărut pământul Japoniei și familia imperială, considerate sacre de atunci încoace. În alcătuirea

fizică a regelui din India antică sunt prezente cele mai nobile particule ale Universului; în persoana faraonilor coexistă cele două principii: *Maat* și *Ka*, principiul iubirii și principiul rațional al Universului. În China, împăratul este Fiul Cerului; în Babilon, regele este fratele sau sora Zeului. Ca și faraonii, „regii incași sunt născuți din soare, iar soțiile lor sunt descendente ale Lunii; în plus, ei sunt identici cu tatăl lor, un soare prezent pe pământ, un zeu întrupat. Ei sunt singurii suverani din toată America precolumbiană care dețin nu numai toate puterile civile, militare și religioase, dar care domină și cultural“[1]. În Egiptul antic, Menes, fondatorul legendar al statului, nu este „reprezentantul unui zeu, ci zeul însuși“. El era șeful clanului Șoimului care „s-a identificat prin magie cu totemul său Șoimul divin (Horus); el a cucerit restul văii și deltei și a unit într-un singur sat satele și clanurile independente [...]. Riturile sale magice îl fac nemuritor și asigură fertilitatea pământului și cea a turmelor de vite. El a asimilat [...] totemurile străvechilor populații care au smuls pământul fertil din ghearele mlaștinii și ale deșertului“[2]. De aceea, faraonul are o putere considerabilă asupra întregului teritoriu egiptean iar simbolul acestei puteri nu este un templu, ci un mormânt monumental care va păstra resturile zeului-rege și-i va perpetua opera magică.

Terenurile arabile și recoltele aparțineau faraonului. Din acestea, el repartiza o parte nobilimii care îi era supusă întrutotul. Faraonului îi datorau „sufletul“ lor deoarece suveranul asimilase totemurile clanurilor și câștigase nemurire grație puterii sale magice. [...]

Zeii naționali și locali aveau temple datorită ofrandelor regelui divin. Numai faraonul avea puterea să-i adore pe zei ca să atragă binefacerile lor asupra întregului popor. De fapt, el numea preoți care aduceau ofrande pentru „viața, sănătatea și prosperitatea faraonului, sarcină care uneori era încredințată descendenților preoților locali și membrilor societăților secrete care, odinioară, în perioada predinastică, erau în slujba totemurilor triburilor“[3]. În epopeile indiene *Mahabhâratâ* și *Ramajâna*, originea solară a lui Rama regele, el însuși fiu de rege, este evidențiată prin imaginile extrem de plastice ale unei nunți cosmice. Rama s-a născut din soare și este un erou întemeietor, pentru că vechile divinități l-au creat dintr-o sământă a zeului suprem. El s-a căsătorit cu prințesa de sânge regal – Sita (brazda) – care simbolizează căsătoria dintre rege și pământ, dintre regat și fertilitate.

Din principiile fondatoare ale Cosmosului însuși derivă originea cosmică a regilor și a instituțiilor politice, precum și principiile de legitimare ale ordinii politice. În cosmologia indiană, de exemplu, cosmosul este perceput ca o comunitate de comunități, guvernată de legea universală a iubirii, *Ritâ.* Comunitatea umană, nefiind decât o parte a Marelui Tot, este guvernată de *Kharma* și *Dharma*, legea destinului și legea datoriei morale, derivate din *Ritâ.* Datoria regelui este de a descoperi și de a ști să aplice modalitățile de acțiune ale acestor legi la nivelul comunității de care depinde și fericirea supușilor săi și care este, *mutatis mutandis*, sarcina lui esențială. De aici derivă și sâmburele teoriilor contractualiste privind apariția statului și societății, întemeiate pe o legitimitate teocratică a puterii.

Fascinația puterii nu rezidă numai în caracteristica esențială a omului de a fi *zoon politikon*, de a fi capabil să transforme relațiile de adversitate din habitatul său în relații de colaborare. Instituirea rațională a politicului, pe bază de norme și valori, ascunde jocul reprezentărilor sociale și rolul mecanismelor simbolice, al factorilor instinctuali și afectivi în perceperea politicului ca formă fundamentală de acțiune pentru conservarea și perpetuarea comunităților umane.

Afirmația lui Maurice Duverger, reluată și amplificată de J.W. Lapierre, după care politica este anterioară omului în procesul apariției vieții pe Pământ, trebuie privită cu multă circumspecție și cu nuanțările de rigoare. Dincolo de analogia frapantă dintre instinctul social la om și la unele specii de animale rămâne deosebirea ontologică profundă, ca o piatră de hotar în instituirea politicului, în saltul ontologic al omului de la natură la cultură. Căci instinctul de asociere la unele specii de animale este determinat ereditar și fatalmente blocat la acest nivel. Numai omul poate converti pulsiunile sale biologice în reguli de comportament exterioare instinctului său social. Acest lucru este posibil datorită unor calități intrinsec umane pe care numai specia umană le-a putut folosi în avantajul propriei sale deveniri. Într-adevăr, numai omul are capacitatea, practic, nelimitată, de a învăța, iar, prin mecanismele memoriei sociale, de a stoca aceste cunoștințe și, prin transmiterea lor generațiilor viitoare, de a le converti în norme și valori. Prin urmare, instituirea politicului însoțește ca o umbră evoluția omului pe Pământ, prin transformarea normelor și valorilor umane în structuri sociale. Fiind cosubstanțial naturii umane, politicul este însăși esența realității sociale în care omul, prin asociere, își poate învinge slăbiciunile biologice și își poate dezvolta personalitatea.

Ipoteza de la care plecăm este că politicul însoțește ca o umbră evoluția și împlinirea omului pe Pământ. Ea dezvoltă veritabile „fețe ale lui Ianus“, urmând celebra metaforă lansată de Maurice Duverger cu privire la utilitatea politicului sau distructivitatea lui. Conform acestei definiții o politică poate fi distructivă dacă avantajele guvernării revin grupului minoritar conducător sau constructivă dacă de eforturile acestui grup beneficiază întreaga comunitate. Pentru a putea înainta în configurarea obiectului științei politice o distincție epistemologică este necesară: *distincția politic/politică.* Politicul (fr. *le politique*; it. *il politico*; germană *Das Politik*) ar reprezenta o structură imanentă a spiritului uman, un concept-greblă care ar îngloba toate semnificațiile politicii. Ca determinativ esențial al acestor semnificații politicul își trage forța sa din capacitatea de conversie a instinctului de dominație în relația fundamentală de putere: dominație-supunere, prezentă în orice societate umană. La rândul lui instinctul de dominație derivă din instinctul de agresivitate care, la om, spre deosebire de animale, este programat filogenetic. Importanța politicului stă în nevoia de politică, nevoie care se manifestă în nevoia de ordine, organizare și ierarhie socială fără de care nici o societate umană nu ar putea să funcționeze.

Pe de altă parte, politica îmbracă mai multe semnificații, care sunt tot atâtea modalități de manifestare a politicului. Cea mai uzitată semnificație, care arată importanța ei în evoluția omului, este aceea de formă de organizare și conducere a unei

comunități umane. A doua semnificație a politicii, care arată materializarea nevoii de asociere, este aceea de asigurare a securității interne și externe a grupului. A treia semnificație vizează capacitatea de luare a deciziilor cu caracter global precum și controlul imperativ de a urmări implementarea lor. Al patrulea nivel al semnificației vizează studiul instituțiilor și relațiilor politice: partide, stat, organizații, ligi, asociații; studiul relațiilor dintre stat și societatea civilă, studiul sistemelor și regimurilor politice etc. În sfârșit, al cincilea nivel al semnificației vizează dimensiunea micro-politicului, formarea politică a individului, normele și valorile politice; formarea sistemelor de atitudini, de opinii și credințe politice; conștiința și culturile politice.

O problemă socială devine problemă politică atunci când ea afectează întreaga comunitate și când, pentru soluționarea ei, este nevoie de intervenția forței de coerciție a statului, legitim instituită. De exemplu, dacă o familie nu are butelie de aragaz, cauza poate fi imputată neglijenței sau bugetului ei sărac; dar dacă un întreg cartier nu dispune de butelii, această problemă privește primăria sectorului și devine o problemă politică. Referendumurile organizate în Franța și Italia cu privire la problema avortului sau a divorțului arată clar cum o problemă socială, sprijinită puternic de Biserică, poate deveni o problemă politică și reclamă, pentru soluționare, autoritatea publică.

Fascinația politicului rezidă și în prezența cotidiană, imperceptibilă și universalizată a relațiilor de putere. Dintre toate formele de putere: socială, religioasă, militară, științifică etc. puterea politică creează acel *vertige du pouvoir*, amețeală sau beție a puterii la cel care o deține. Acest efect trădează, implicit, recunoașterea necesității puterii pentru funcționarea sistemelor sociale globale. Nu există comunitate fără concomitența a trei structuri: ordine, organizare și ierarhie socială. De la hoarda primitivă, de la ceata de vânători compusă din 8-10 bărbați puternici până la societățile extrem de complexe puterea se manifestă pretutindeni în influența reciprocă dintre formele sale încât omul, prins în plasa determinismelor sale, o concepe ca pe o fatalitate.

> Prin ea [prin putere] societatea îmblânzește un viitor pe care se simte incapabilă să-l înfrunte singură. De aceea, societatea nu reușește să-și imagineze existența fără această putere. Este puțin spus că se simte protejată de putere, pentru că societatea are conștiința existenței sale, tocmai prin această putere...[4]

Puterea constituie o relație socială mai veche și mai generală decât statul. Existența comunităților umane nu este posibilă fără o diferențiere a rolurilor dintre conducători și conduși. În societățile arhaice puterea conducătorilor, a șefilor, a „sfatului bătrânilor“ se sprijinea pe consimțământul întregului grup în fața căruia comportarea particulară a individului – dacă era în opoziție cu obiectivele comunității – nu constituia o problemă și putea fi ușor înăbușită, la nevoie prin alungarea din grup.

Apariția statului creează primul clivaj în blocul sincretic al puterii primitive. Sedentarizarea triburilor de culegători și de agricultori pe un anumit teritoriu, flancat de granițe naturale sau convenționale, explozia demografică, căsătoriile cu parteneri din alte triburi au slăbit legăturile de rudenie și de alianță care asigurau coeziunea internă a comunităților mai vechi. Legăturile totemice care asigurau identitatea de

grup, pe baza descendenței dintr-un strămoș comun, legendar, mitic sau erou eponim, nu mai puteau fi funcționale în condițiile noilor relații sociale, generate de asemenea procese unificatoare. Diviziunea socială a muncii, necesitatea unei diviziuni a rolurilor între conducători și conduși au făcut posibilă specializarea unor oameni pentru funcția de conducere. Aceste funcții, desemnate prin tragere la sorți, prin rotație sau prin alegeri reprezintă nucleul primitiv al instituțiilor moderne. Ele au un caracter impersonal și imperativ, și continuă să funcționeze și după ce titularul funcției respective nu mai există. Ele au o specializare socială precisă – aceea de funcție – care exprimă procesul de autoreglare a sistemului în direcția funcționării sale optimale. Ele exprimă o specializare a rolurilor și status-urilor în direcția atingerii unor obiective precise ale funcționării sistemului. De aceea, ele se constituie în veritabile structuri politice ale sistemului, cu funcționalitate și obiective specifice. Instituțiile pot fi definite ca forme stabilite sau condiții de procedură caracteristice activității de grup. H.E. Barnes descrie instituțiile sociale ca „structuri sociale și mecanisme prin care societatea umană organizează, conduce și execută activități variate necesare satisfacerii nevoilor umane[5].

Când oamenii creează asociații ei trebuie, de asemenea, să creeze reguli și proceduri pentru conducerea afacerilor comune și pentru reglementarea relațiilor dintre ei. Astfel de *forme* sunt în mod distinct, instituții. Fiecare asociație are, în privința intereselor ei particulare, caracteristicile ei instituționale. Biserica, de exemplu, are sacramentele ei, ritualurile ei, modurile ei de ierarhizare.

Aparținem asociațiilor, dar nu instituțiilor. Biserica este o asociație, comuniunea este o instituție. Sindicatele sunt o asociație, contractul colectiv de muncă – o instituție. Familia este o asociație, căsătoria este o instituție. Dacă avem în vedere un grup organizat, acesta este o asociație; dacă avem în vedere o *formă de procedură*, acest grup este o instituție. Asociația denotă membrii; instituția denotă un mod sau un mijloc de deservire. De exemplu, o facultate este în același timp o asociație și o instituție. Este o asociație în calitatea ei de structură materială organizată în vederea asigurării continuității procesului de învățământ: decanat, administrație, secretariate, baza materială, logistică. Este o instituție dacă avem în vedere că această structură materială este doar un mijloc; scopul funcționării ei este prevăzut în Legea Învățământului, Statutul și Regulamentul cadrelor didactice etc.

Personalizarea și instituționalizarea puterii în Antichitate și Evul Mediu

Importanța excepțională pe care o vor căpăta instituțiile în Grecia antică în organizarea spațiului politic a făcut ca imaginea publică a acestora să fie poziționată în timp de dezbaterile sofiștilor și în marile sisteme filosofice. Instituționalizarea politicului a determinat ca vectorii de imagine să se structureze în jurul instituțiilor mai degrabă decât în jurul liderilor. Atât grecii cât și romanii au fost obsedați de sinteza dintre cea mai bună formă de guvernământ și cel mai bun cetățean. Grecii, mai ales,

au păstrat un cult special Statului, Legii și Dreptății. Aristotel vedea în stat „cel mai mare dar pe care zeii l-au făcut oamenilor“, iar Legea era asemuită de Stagirit cu „suveranul printre oameni“. Heraclit din Efes asemuia Legea cu zidurile Cetății, iar Platon cu firul cu plumb al zidarilor.

Spre deosebire de Orientul antic, în Grecia imaginea liderilor și a instituțiilor va cunoaște un proces de laicizare accentuată, pe măsură ce legitimarea puterii se bazează din ce în ce mai mult pe elementele raționale ale organizării spațiului public. Prerogativele puterii încep să se separe de persoana titularului; autoritatea unei funcții publice depinde tot mai mult de voința corpului de cetățeni. Numirea într-o funcție prin tragerea la sorți avea ca fundament conștiința superiorității morale și intelectuale a segmentului de populație ce alcătuia corpul cetățenilor. Deși în Grecia antică se observă o diminuare a legitimării prin sacru, personificarea puterii la nivelul instituțiilor și formelor de guvernământ permite transferul prestigiului și influenței de la titularul funcției spre instituții, conferindu-le astfel autoritate.

Efortul gândirii politice din Grecia antică de a evidenția principiile și normele celei mai bune forme de guvernământ s-a materializat în clivajele: monarhie/tiranie; democrație/dictatură; aristocrație/oligarhie; ordine/dezordine cu un circuit permanent al substanței imagistice de la lideri la instituții și viceversa. Prin opera lui Herodot, în istoria gândirii politice în general, în cultura greacă în special, reflecția despre valoarea instituțiilor politice în amenajarea spațiului public devine o structură permanentă a culturii politice europene. În cartea a III-a din *Istorii* Herodot inițiază dezbaterea critică despre alegerea celei mai bune dintre principalele forme de guvernământ: *monarhie*, *aristocrație*, *democrație.*

La moartea lui Smerdis, fiul lui Cyrus, mai mulți nobili ai imperiului persan încearcă să uzurpe puterea regală. Dintre ei, Otanes, Megabyzos și Darius analizează virtuțile și limitele fiecăreia din formele de guvernământ mai sus amintite.

Otanes este partizanul *democrație*i deoarece „în monarhie este îngăduit unuia să facă tot ce vrea, fără să fie tras la răspundere? Fie el și cel mai desăvârșit dintre oameni, pus în acest loc de frunte tot s-ar abate de la firea obișnuită“[6]. Calitatea naturii umane nu este suficientă pentru a rezista la ispitele puterii; trebuiau luate măsuri suplimentare și una dintre structurile instituționale pe care Herodot o crede cea mai bună pavăză împotriva lunecării în abuz este democrația. Principala caracteristică a democrației pusă de Herodot în argumentația lui Otanes este *isonomia*: egalitate politică, egalitate în fața legilor. Democrația nu „clatină rânduielile strămoșești“, precum tirania, nici nu conduce la modul arbitrar, după bunul plac, al tiranului. Ea nu săvârșește nici una din încălcările pe care le înfăptuiesc tiranii. Ea împarte dregătoriile țării prin tragere la sorți, cel care are în seamă o dregătorie răspunde de faptele sale - și toate hotărârile se iau în sfatul obștesc“[7].

Megabyzos este partizanul *oligarhiei*, deoarece el respinge atât tirania, cât și puterea poporului: „Nimic nu-i mai smintit și mai neobrăzat decât o mulțime netrebnică; într-adevăr, ar fi peste putință de îndurat ca oamenii care caută să scape de trufia unui tiran să îngenuncheze sub cea a unei mulțimi dezlănțuite. Tiranul măcar

când face ceva, știe ce vrea; mulțimea însă nu poate s-o știe. Și cum ar putea ști, când niciodată n-a fost învățată, nici n-a dat cu ochii de ce este bun și cuviincios! Ea se repede fără socoteală la treburile țării, împingându-le înainte asemenea unui șuvoi năvalnic"[8].

Megabyzos se pronunță ferm pentru forma de guvernământ aristocratică: „alegându-ne o adunare alcătuită din bărbații cei mai destoinici, acestora să le încredințăm puterea (...) și este de așteptat că din partea celor mai cuminți bărbați vor veni și cele mai cuminți hotărâri"[9].

La rândul său, *Darius* se pronunță în favoarea *monarhiei*, considerată forma ideală de guvernare. Aceasta deoarece conducerea de către un singur individ este înscrisă în natura lucrurilor, și fiindcă reducerea diversității la unitate ține de psihologia umană a dominației și de tendința de concentrare a puterii: „În oligarhie, unde mulți se întrec în înțelepciune pentru binele obștesc, e cu neputință să nu izbucnească o puternică dușmănie personală. Fiecare în parte năzuind să fie în frunte și părerile lui să biruie, se ajunge la o cumplită dihonie, de aici se trece la răzvrătiri, iar de la răzvrătiri la vărsări de sânge care împing lucrurile tot către monarhie. Prin această schimbare, se dovedește pe deplin cu cât este monarhia cel mai bun fel de stăpânire"[10]. Puterea poporului, pe de altă parte, implică și ea o serie de neajunsuri derivate din psihologia mulțimilor și din lipsa de educație politică a maselor în vederea guvernării: „să zicem că poporul ar lua în mână puterea – este iarăși peste putință să nu săvârșească tot felul de ticăloșii; când ticăloșia își scoate însă capul la iveală, nu-i urmează dezbinare și ură între netrebnici, ci, dimpotrivă, prietenii foarte strânse: căci cei care împilează țara o fac prin bună înțelegere. Lucrurile merg tot așa înainte, până când se găsește cineva care să se ridice în fruntea poporului și să-i țină în frâu pe astfel de oameni. Urmarea e că un astfel de conducător este admirat de popor și, când este admirat, nu întârzie să ajungă rege. Prin aceasta se dovedește că monarhia este cel mai bun fel de cârmuire"[11].

Față de Grecia antică, imaginea omului politic și a instituțiilor publice capătă la romani o dimensiune apăsat morală, în sensul că a te angaja în politică este o onoare și o datorie în același timp. Cicero motivează această obligație în sensul protejării Cetății de năvala celor răi și lacomi la conducerea statului, pericol iminent dacă cei buni stau de o parte și privesc pasiv la distrugerea vieții politice. În plus, cariera politică la Roma era considerată un *cursum honorum*; pe lângă ucenicia inevitabilă într-ale politicii, nu se putea promova într-o funcție publică dacă tânărul nu parcurgea toate treptele ierarhice premergătoare acelei funcții. Numai după ce a trecut cu succes aceste faze inițiatice bărbatul devenea un *vir praestans*, un bărbat cu prestanță, adică un cetățean respectat al urbei.

Obsesia vechilor romani de a realiza o sinteză între cel mai bun cetățean (*optimum civus*) și cea mai bună formă de guvernământ (*optimus status civitatis*) este grefată pe structura funciar juridică și morală a spiritului roman. Un popor înclinat mai mult spre acțiune (*Primum vivere, deinde philosophare*), cu un scepticism nervos la adresa teoretizărilor excesive, convins că acestea paralizează fapta, creatoare de

valori. Dar atunci de unde reperele orientative ale teoriei care jalonau acțiunile și le asigurau eficiența? Din geniul pragmatic al acestui popor de agricultori, din simțul deosebit al onoarei și al cuvântului dat, ceea ce i-a permis să se dezvolte timp de mai multe sute de ani fără să aibă legi scrise. La acestea se adaugă simțul acut al tradiției, al istoricității care va imprima artei politice a Romei acel echilibru și majestate imperială, pe care întemeierea mitică i-o trimitea constant prin pulsațiile amintirii istorice.

În Roma antică puterea cunoaște o ambivalență profundă, datorită succesiunii, în decursul a peste o mie de ani de istorie romană, a mai multor forme de guvernământ. Personalizarea puterii este proeminentă în epoca monarhiei (754-509 î.e.n.); personificarea puterii este vizibilă mai ales în funcționarea instituțiilor republicane (509-27 î.e.n.). Principatul și apoi Dominatul vor resorbi aceste două procese de legitimare a puterii politice în persoana sacră a Împăratului. Împăratul avea, pe lângă unele atribute morale, ca titlul de *pater patriae* (părinte al patriei), *princeps* („prin sine însuși“) și altele (inclusiv diverse *curae*, griji) trei pârghii fundamentale: *imperium proconsulare maius*, care asigura principelui comanda supremă a armatei și controlul administrației în întreg Imperiul, cu excepția Romei; *tribuniciae potestas*, „puterea tribuniciană“ ce-i garanta inviolabilitatea personală și controlul vieții politice din Capitală, și competențele de *pontifex maximus*, conducător al religiei romane și, deci, diriguitor al vieții spirituale și chezaș al legalității celei mai sacre. Este însă clar că în timpul principatului și mai ales sub succesorii imediați ai lui Octavian August prestigiul personal al împăratului a jucat un rol imens. Așa cum demonstra savantul francez Jean Gagé“, principatul implică o uriașă rețea de raporturi de clientelă: în fond, împăratul devenea patronul tuturor romanilor, care-i transmiteau în mod formal puterile lor tradiționale, încredințându-se ocrotirii lui așa cum procedau îndeobște clienții“[12]:

Epitetul de *Augustus* era un vechi cuvânt ritual care exprima caracterul „fericit“ și fecund al persoanei însăși a lui Octavian. Cuvântul, înrudit cu termenul religios de *augur*, învedera că noul stăpân avea puterea divină de a începe orice lucru sub auspicii fericite. Fără a decide dinainte nimic cu privire la forma însăși a regimului, Augustus izola în ideea de rege ceea ce romanii respectaseră totdeauna în ea și ceea ce magistraturile romane încercaseră să conserve: caracterul de neînlocuit și cvasimagic al persoanei regale. Ședința Senatului ținută la 16 ianuarie 27, când Octavian fusese numit pentru întâia oară *Augustus* capătă astfel valoarea unei a doua Întemeieri: un nou pact este încheiat între Cetate și zeii săi, pact încarnat în persoana sacră a Principelui.[13]

Creștinismul va produce nu numai o restructurare profundă a sistemului de valori al lumii antice, dar va revoluționa însuși imaginarul politic al Evului Mediu, prin introducerea unor noi vectori de poziționare a imaginii în mentalul comunităților creștine. „Împărăția mea nu este din această lume“, spunea Isus Hristos și această maximă vizează însăși legitimarea prin transcendent a noii puteri. Putere al cărei fundament coexistă în Dumnezeu: omului nu-i sunt date decât cucerirea și exercitarea puterii aici, pe Pământ, și aceasta pentru a implementa voința lui Dumnezeu, de realizare a Binelui creștin. Natura autorității politice derivă și ea din

contractul deosebit pe care Moise l-a încheiat cu Dumnezeu și a cărei clauză fundamentală este obligația de supunere: „Ascultă, Israel, eu sunt Domnul și stăpânul tău". Statul și instituțiile sale, ca și noțiunea centrală de Bine Public, vor cunoaște un proces de adaptare la obiectivul central al creștinismului: salvarea sufletelor de consecințele nefaste ale păcatului originar.

Faptul că în doctrina creștină toți oamenii se nasc egali între ei, deoarece toți sunt fiii lui Dumnezeu și toți au un suflet care trebuie salvat a introdus în viața publică valori preponderent morale: austeritatea, umilința, penitența, supunerea. Dar doctrina a antrenat modificări profunde la nivelul principiilor de legitimare a puterii cât și la nivelul imaginarului politic, mai ales după recunoașterea oficială a creștinismului ca unică religie a Imperiului roman. În calitatea lor de creștini, principii vor trebui să se supună normelor și ritualurilor politice elaborate de Biserică. Creștinismul realizează o sinteză formidabilă între teoria autorității imperiale, elaborată de Octavian August, imagologia politică din monarhiile elenistice și sacralitatea acestei autorități, bazată pe *corpus*-ul ei de documente și imagini sacre. Legitimitatea sacră a puterii este foarte limpede exprimată în *Evanghelia după Matei*, unde Isus Hristos îi deleagă Sfântului Petru, primul papă al Creștinătății, puteri discreționare în păstorirea turmei de credincioși: „Paște oile mele[…] și tot ceea ce tu vei dezlega pe Pământ dezlegat va fi în Cer și tot ceea ce tu vei lega pe Pământ va fi legat în Cer". Fiind de origine divină, puterea trebuia să-și dezvolte un sistem de imagini și norme de comportament corespunzătoare. În documentul *Donatio Constantini* (care în secolul al VI-lea se va dovedi ca fiind un fals) împăratul Constantin cel Mare, mutând capitala Imperiului la Constantinopol, îi lasă papei Silvestru însemnele imperiale ale puterii: coroana cu diademe, sandalele de aur, cârja episcopală, hlamida și toga imperiale.

Pe măsură ce societățile se secularizează, Biserica devine gestionarul privilegiat al manifestărilor Sacrului. Ritualul creștin al încoronării Regelui, de pildă, ca orice ritual, are ca scop să actualizeze evenimentul mitic fondator și să îl purifice de violența lui inițială. Orice întemeiere mitică a lumii presupunea o luptă între două forțe ostile (zei, titani, personificări ale fenomenelor naturale) în urma căreia ordinea rezultată trebuia conservată și purificată de caracterul impur al violenței inițiale. Prin actul de încoronare persoana fizică a regelui suferă un act de transsubstanțiere: el devine o ființă sacră, după modelul mitic sau istoric al alegerii regilor și al întemeierii regatelor prezente în textele sacre. Legitimarea puterii prin autoritatea divină a textelor (Biblie, Coran, Talmud) avea ca suport această întemeiere mitică: regii, la origine, au fost desemnați de Dumnezeu pentru a conduce primele regate care au luat naștere din divizarea neamului omenesc, ca urmare a căderii lui în păcat. În calitate de locotenenți ai lui Dumnezeu și de șefi ai familiilor, primii regi au fost desemnați în virtutea calităților morale și creștine necesare păstoririi turmei pentru realizarea scopurilor divine pe pământ. Uns în Biserică după un ceremonial strict, care punea accentul pe voința lui Dumnezeu de a acorda grația noului ales, regele trebuia să rostească jurământul de supunere, după rugăciunea de încoronare.

Așezarea coroanei pe cap, îmbrăcarea mantiei regale și cuvântarea Papei sau Patriarhului făceau din ceremonialul înscăunării un eveniment unic prin măreția și solemnitatea lui care evidenția Biserica drept locul sacru unde avea loc lucrarea lui Dumnezeu. Atât formula politică a Evului Mediu: „Regele trebuie să fie bun, înțelept și tolerant!“ cât și personalizarea sacră a funcției și ființei sale provin din sinteza dintre legitimarea divină a puterii și imaginarul politic ce o însoțește.

Personalizarea puterii. Raportul dintre personalizare și imaginile puterii

În capitolul I am văzut câteva din valențele puterii, mai precis rolul acesteia în istoria civilizației umane. Am văzut că rolul puterii în cadrul unei comunități este perceput prin procesele de personalizare, adică prin concentrarea funcțiilor și prerogativelor acesteia într-o singură persoană: șef de trib, împărat, rege sau președinte. Acest proces de personalizare a puterii atinge chiar și instituțiile și procesele politice cele mai importante. În fond, oamenii trebuie să-și explice și să înțeleagă mecanismele prin care puterea își face simțită influența în viața lor: mai comodă este încarnarea, personificarea ei într-un semen decât explicația transcendentală a unui centru al puterii invizibile, exterior comunității.

Într-o lucrare extrem de populară, cunoscutul sociolog și politolog francez Roger-Gérard Schwartzenberg enunță chiar un principiu cu privire la personalizarea puterii; aceasta se intensifică în condițiile de criză și se rutinează, se calmează în condițiile de pace socială și dezvoltare economică:

> Epocile de criză produc suprapersonalizarea. Pentru a înfrunta pericole excepționale, ne orientăm cu plăcere spre un om care simbolizează și concentrează puterea. […]
>
> Criză majoră, risc de război civil sau de conflict cu străinătatea. Cuprinsă de spaimă, mulțimea își amintește adesea de figura tutelară a unui tată pe cât posibil eroic.[14]

Nu este greu de sezizat în cele de mai sus raportul dintre personalizarea puterii și mitul politic. Acesta din urmă conține premisele psihologice și culturale, valențele formative ale proceselor de personalizare. Fie că este vorba de mitul *Salvatorului*, al *Unității*, al *Întemeietorului* sau al *Conspirației*, în situații limită puterea se concentrează într-o personalitate pentru a se exterioriza apoi în prerogativele excepționale ale acesteia pe planul salvării comunității respective. Același lucru este valabil și pentru situațiile de criză economică sau revoluționare care favorizează, de asemenea, „suprapersonalizarea“ puterii. Liderul (Lenin, Mao, Roosevelt, Hitler) este perceput din nou ca un Salvator pentru că instaurează ordinea, elimină șomajul, eliberează poporul de robia colonială sau internă, asigură noile cadre ale dezvoltării și dreptății sociale. Drept recompensă, poporul îi adulează pe acești lideri, conferindu-le calități extraordinare.

În perioadele normale de guvernare personalizarea puterii cunoaște alte valențe. Eroul, salvatorul este înlocuit cu liderul obișnuit. Lipsa de calități excepționale este

principala lui calitate. Mulțimea simte că-i aparține, deoarece narcisismul ei vede în fiecare din membrii care o compun un posibil înlocuitor al acestuia. Ea îl poate pipăi și îl percepe ca fiind unul de-al ei în orizontul liniștit al vieții. Fie că este flăcău de țară sau lider modern sau fermecător, el se încadrează perfect în schema psihologică a perioadelor de pace socială: „Opinia începe să respingă pe șeful prestigios, asimilat perioadelor de tulburări. Ea aspiră la calm după furtună. Ea părăsește, deci, marile figuri, pe cele ale timpului de criză, pentru a se orienta spre conducătorii obișnuiți, adaptați la cursul ordinar al lucrurilor. S-a spus: nu întâmplător Attlee îi succede lui Churchill, Hrușciov lui Stalin și Pompidou lui de Gaulle“[15].

Procesele de personalizare a puterii au profunde rădăcini și mobiluri politice, psihologice și culturale. Ca și în cazul crizelor economice sau politice, personalizarea poate cunoaște indici semnificativi de manifestare în cazul când forțele politice aflate în competiție sunt într-o situație de echilibru sau de dezechilibru. Perioadele de echilibru favorizează creșterea puterii impersonale a instituțiilor statului, autoritatea conducătorilor derivând din procesele de legitimare legal-rațională. Perioadele de dezechilibru favorizează personalizarea puterii prin concentrarea ei în mâinile unui lider inspirat care să o folosească în scopul realizării marilor obiective naționale. În societățile contemporane, personalizarea are un teren privilegiat de răspândire grație societății și culturii de masă. Atomizarea și birocratizarea relațiilor sociale, individualismul cer un fenomen de compensare care să recupereze căldura iubirii paterne a conducătorului. Mass media îndeplinesc de minune această sarcină. Grație lor, cetățenii au impresia unui contact direct cu liderul, prin intermediul imaginii telegenice. „Iar liderul atinge cu plăcere această coardă sensibilă a familiarității – chiar factice – și a raporturilor afective – chiar iluzorii“[16].

Schema psihologică a proceselor de personalizare are la bază mecanismele de proiecție generate de alienarea religioasă.

Încă de la jumătatea secolului al XIX-lea, filosoful german Ludwig Feuerbach observa tendința de identificare a omului cu un „produs pur al conștiinței sale“, „cu ființa divină“: „ea îmbracă idolul pe care l-a fabricat, cu virtuți și posibilități care sunt substanța umanității însăși“[17]. Idolii creați de om din lumea exterioară sunt venerați de acesta ca ființe aparte tocmai datorită calităților sale proprii pe care omul le proiectează în acești idoli.

Fenomenul de protecție narcisică se întâlnește și în lumea politică. Și aici cetățenii își creează idoli care întruchipează la modul ideal toate virtuțile care le lipsesc lor înșiși. Cetățeanul transferă eroului său preferat tot ceea ce el ar vrea să fie sau să facă el însuși, fără să poată sau îndrăzni. Acest personaj politic servește drept suport proiecției pentru aspirațiile și virtuțile sale.

Mecanismele psihologice ale personalizării puterii au la bază, printre alte procese, setea de autoritate și instinctul supunerii. Aceste procese generează sentimentele de orgoliu, de identificare mitică cu liderul până la autoiluzionare, până la ștergerea granițelor dintre vid și realitate. Această dorință de indentificare cu idolul iubit se explică cel mai bine prin mitul Cenușăresei unde proiecția spre o viață

inocentă, promisiunea ei de fericire se verifică în valorile fundamentale: *Bine*, *Adevăr* și *Frumos* întrunite în persoana unui lider feminin. „Tot astfel, spune Feuerbach, servitorul are sentimentul despre sine însuși în demnitatea stăpânului său… În onoarea stăpânului, el își satisface propriul său sentiment al onoarei“[18]. Astfel se explică dialectica dintre putere şi supunere în regimurile totalitare, narcisismul naţionalist şi populist pe care se sprijină aceste ideologii în a obţine adeziunea de masă.

Nu întâmplător specialiștii pun la baza proceselor de personalizare a puterii în lumea contemporană metamorfozele culturii politice. Cu cât populația unei țări este mai puțin cultivată sau cu cât predomină cultura parohială față de celelalte forme ale culturii politice cu atât personalizarea puterii are mai multe șanse de reușită. În Africa, de exemplu, puterea are fundamente religioase, iar titularul ei este simbolul forțelor supranaturale. „Această putere sacralizată forțează adeziunea intimă și se inserează într-o participare comunitară. Ea reclamă adorarea devotată și supunerea temătoare“[19]. În culturile cu un grad înalt de raționalitate, „culturile secularizate“, cum sunt culturile civic-participative din Occident, sub influența mass media cultura civică se transformă într-o cultură a spectacolului. Aceasta din urmă se bazează pe simulare, artificiu și parodie. „Ea este reprezentarea înșelătoare a democrației, simulacrul culturii de participare. El se consideră un actor politic, atunci când nu este decât un spectator. Dopat, abuzat de «jocul politicii» pe fondul micilor ecrane și al panourilor de proiecție“[20]. În acest joc al imaginilor, conform valorilor culturii participative, indivizii se simt participanți activi la viața politică și prin votul lor cred că pot influența deciziile guvernanților. Această credință derivă din identificarea simbolică cu rolul jucat de lider. Această proiecție inconștientă, alimentată de mass media, sub forma spectacolului, îi conferă un rol de „reprezentare“, aidoma unui spectator la teatru sau la un meci de fotbal. Persuasiunea politică a activat cu puterea unei anestezii: a blocat preferințele cetățeanului la nivelul credinței. Ca sub puterea unei vrăji, acesta confundă ficțiunea cu realitatea și se crede cu adevărat actor în marele spectacol politic.

Concepte-cheie

putere, personalizarea puterii; ritual politic; instituționalizarea puterii; stat; regim politic; legitimitate

Întrebări

Definiți procesul de personalizare a puterii.
Arătați cauzele și condițiile instituționalizării puterii.
Arătați relațiile dintre regimurile politice, personalizare și instituționalizare.
Definiți ritualul politic.
Definiți personificarea politică.
Arătați raporturile dintre imaginile și legitimitatea puterii.

CAPITOLUL 3

Puterea și ritualurile ei în China antică

Modelul ontologic al culturii chineze și corespondențele lui simbolice

Puține dintre culturile lumii prezintă un interacționism simbolic atât de bogat precum cultura chineză veche. Atât modelele explicite sau implicite de comportament cât și elementele materiale sau cele spirituale ale culturii interacționează la diferite niveluri, între comunicarea politică, socială, artistică și religioasă existând o corespondență profundă în ce privește fuziunea contrariilor, unitatea spiritului și a materiei, Calea sau Dao. Gândirea chineză recompune printr-o infinitate de nuanțe această unitate care în ordinea politică simbolizează corespondența dintre Cer și Pământ și în care ierarhiile sunt supuse unor norme severe a căror respectare este asigurată de ritualuri și ceremonialuri.

Încercând să găsim o explicație a acestei unități în diversitate, a acestei convergențe spre care tind formele comunicării sociale, singura premisă plauzibilă spre care ne îndreaptă solidaritatea socială în China antică, reflectată în convergența diferitelor niveluri și forme ale comunicării, este aceea a determinismului socio-politic, produs al nevoii existențiale acute: supraviețuirea unei populații în continuă creștere. Fiind un popor de țărani, chinezii vor acorda o atenție deosebită tradiției, concepută de ei ca un filtru în introducerea inovațiilor sociale și al tehnicilor noi de conducere. Alternanța ciclurilor de producție și a anotimpurilor va antrena de timpuriu în gândirea chineză corespondențe multiple dintre principalele elemente cosmologice: pământ, fier, lemn, apă și foc și virtuțile lor taumaturgice asupra dinastiilor, principilor și împăraților chinezi. Încă la începutul erei noastre, China avea probleme în asigurarea hranei pentru poporul ei, ceea ce a dus la o drastică raționalizare a terenurilor arabile, ca și la o repartiție specială a lor. Aceste terenuri nu puteau fi folosite ca pășuni pentru creșterea ovinelor și bovinelor, deoarece ar fi fost afectată cultura cerealelor, ca aliment primar, după cum nici cultura păioaselor și a cerealelor nu era suficientă pentru hrana zilnică a populației. Singura posibilitate eficientă rămânea cultura orezului, plantă care, dacă se bucura de condiții adecvate, putea să dea două – trei recolte pe an și, în consecință, să satisfacă nevoia vitală de hrană a populației. În epoca veche, faptul că împăratul era stăpânul terenurilor agricole pe care le împărțea satelor, prin sistemul fântânilor, a determinat dezvoltarea administrației locale

și centrale. Rolul acesteia era de a colecta impozitele, în bani sau natură, care trebuiau să fie echivalentul producției unei a noua părți dintr-o suprafață de 40 ha pe care împăratul o arenda, în general, unui sat. Fondurile astfel recoltate erau investite fie pentru construcția canalelor de irigație, fie pentru întreținerea lor, ceea ce a impus încă din epocile îndepărtate rolul fundamental al statului în viața societății chineze. Având în vedere că prerogativele puterii de stat erau personificate în imaginea Împăratului și că rolul intervenționist al statului, personificat și el în persoana Împăratului, corespunde satisfacerii unei nevoi colective vitale, miturile și legendele chineze antice au impus în Centrul Lumii persoana sacră a Împăratului. Această proiecție mitică a persoanei imperiale justifică locul privilegiat pe care chinezii îl acordă Politicului: „Pentru ei istoria lumii nu începe înaintea istoriei Civilizației și nu debutează ca povestire a unei creațiuni sau prin speculații cosmologice. Ea se confundă de la început cu biografia Suveranilor“[1]. Într-adevăr, rolul conducătorului era proeminent încă din timpurile mitice chineze.

Împăratul este cel care face medierea între Cer, Pământ și oameni. Menirea acestuia este de a menține echilibrul, oferind sacrificii pentru a-i îmbuna pe strămoși și acționând ritualic pentru a pune în contact lumea spiritelor cu cea materială, marcând în fiecare an ciclul renașterii și al primăverii.

În timpul de dinaintea creștinismului, marea majoritate a oamenilor din China își găsea identitatea în clan sau în familie și în statele mici. Erau cuprinși strict într-o structură care le dădea un scop, un loc și un înțeles. În vârful acesteia, singur, stătea conducătorul. El era căpetenia, cel care putea comunica cu spiritele, în numele oricui – exact precum șamanul. Ideea că doar conducătorul este capabil să înfrunte lumea spiritelor, singur în vârful unei piramide de relații, în care fiecare își avea locul, era atât de puternică, încât un nume comun al împăratului era Conducătorul singuratic.[2]

Ceea ce șochează, de asemenea, în mitologia chineză este că întemeietorul universului este Suveranul suprem, *Huang di*, care se află în centrul celor nouă ceruri, ierarhie cu corespondențe în planul uman al stratificării sociale. Nu exista o izgonire a omului din Rai, o pierdere a Paradisului pe care omul trebuie să-l reconstruiască. Împăratul reprezintă umanitatea în Altarul Raiului și rolul său e pe deplin justificat, societatea omenească este repetarea unui model ceresc, iar când acest echilibru este distrus, apar frământările sociale și ordinea politică trebuie restabilită pentru ca lucrurile să reintre pe făgașul lor firesc.

Într-un studiu publicat în revista *Recherche comparative en philosophie* (nr. 6, decembrie 1979) cercetătorul japonez Akino Onda scria: „Diferența între sistemul de valori al orientalilor și cel al occidentalilor provine din faptul că nu raționează în aceeași manieră“. După el, filosofii orientali pun pe prim plan demersul intuitiv, fără a despărți vreodată omul, natura și societatea. De aceea, ei acordă un loc primordial emoției, meditației, toleranței, flexibilității care necesită interiorizarea, detașarea de sine, empatia, spiritualitatea, concertarea și sensibilitatea, în timp ce, pentru filosofii occidentali, esențialul este reflecția bazată pe analiza logică și în consecință, raționalitatea, influența, formularea de principii etc. care merg mână în mână cu exteriorizarea, individualismul, legalitatea, opoziția și utilitarismul.

Gândirea unui popor se cristalizează încetul cu încetul pe un teren social și într-un cadru psihologic determinate; ea modelează caracteristicile acestui popor în cursul unui lung proces istoric și exercită o influență considerabilă asupra sistemului său social-politic, asupra obiceiurilor, culturii și moralei, științei și artei sale. Gândirea unui popor influențează, de asemenea, mentalitatea, psihologia și temperamentul său. Dar care este specificul acestor procese ale gândirii și sub acțiunea căror factori s-au cristalizat ele într-o manieră și nu în alta dacă nu ca o reacție milenară la un mediu dat? Aceste reacții s-au cristalizat, încă de acum câteva mii de ani, în concepții diferite despre lume și viață care au fost sistematizate și dezvoltate apoi de diferite școli filosofice. Când vorbim de tipuri sau subtipuri culturale ne referim la configurațiile simbolice prin care această concepție este travestită în modele explicite sau implicite de comportament, selectate prin forța tradiției.

Realizările arhitectonice din China antică, precum mausoleul Qinshi-huangzî de la Lishan, vastul Taofang-gong, parcul Shanglin al împăratului Wudi din dinastia Hanilor Chang'an, capitala dinastiei Tang, renumită în lumea întreagă, orașul imperial al dinastiei Ming și Quing și înseși marile lucrări – amenajarea fluviilor, construcția canalelor și a drumurilor etc. sunt indisolubil legate de un sistem politic autocrator și unificator. Într-un sens, arhitectura Chinei antice este un microcosm care trimite la concepțiile centralizatoare și unificatoare ale epocii feudale. În China, gândirea chineză tradițională a influențat într-o foarte mare măsură puterea feudală pentru „unificarea“ Imperiului.

Maniera în care un popor gândește influențează într-un mod deloc neglijabil organizarea sa socială și politică. Prin faptul că filosofia greacă pune accentul pe contradicții și opoziții s-a dezvoltat o tradiție democratică. Datorită faptului că filosofia chineză a căutat să concilieze aceste contradicții a fost posibilă elaborarea ideologiei politice a „marii unități“ care a oferit baza teoretică a despotismului feudal. Este evident că această gândire „unificatoare“, bazată pe depășirea contradicțiilor, a contribuit într-o mare măsură la unificarea diferitelor elemente ale marii familii formată din popoarele care ocupă spațiul chinez și la asigurarea stabilității și unității țării. În schimb, ea a favorizat conservatorismul, înăbușind individul, formând un „popor docil“, întărind paternalismul, susținând despotismul și perpetuând sistemul feudal. Opunând spiritul lumii materiale, filosofia occidentală a făcut din acest element imaterial o forță prodigioasă, dinamică, capabilă să transforme societatea și să constituie elementul motor al dezvoltării. Dimpotrivă, filosofia chineză tradițională și, în particular, gândirea confucianistă s-a preocupat sistematic să reducă la minimum, chiar dacă ele erau foarte vii, tensiunile dintre diferitele grupuri sociale. În fond, filosofia chineză se adaptează la realitate, în timp ce filosofia occidentală o transformă. Acesta este motivul pentru care Occidentul – și nu China – a dat naștere capitalismului. În concluzie, se poate spune că aceste moduri de gândire diferite sunt, respectiv, produsul „civilizației tăcerii“, specifice Orientului și al „civilizației mișcării“, specifice Occidentului (pentru a relua termenii lui Li Dazhao), și că opoziția dintre aceste două modele culturale va afecta, probabil, multă vreme, profilul mileniului trei.

Pentru filosofia chineză, modelul ontologic este acela al dualității în unitate; pentru filosofia occidentală – al dualismului pur. Cele două sisteme implică o dualitate, dar ele percep într-un mod cu totul diferit raporturile dintre cele două elemente a căror existență ele o postulează. Pentru orientali aceste două elemente sunt interdependente și indisolubil legate între ele. Ele se condiționează reciproc și formează un tot unic. Pentru occidentali, cele două elemente sunt independente sau nu interacționează decât foarte slab. În fond, unul privilegiază unitatea, celălalt opoziția. „Orientalii văd unitatea, dar neglijează diferențele, în timp ce occidentalii percep diferențele dar pierd din vedere unitatea“[3]. Filosofii din China antică, percepând diferențele, au acordat întotdeauna o prioritate relativă interdependenței și unității, pe câtă vreme occidentalii au pus întotdeauna accentul pe diferențe, în detrimentul interdependenței și al unității. Punând accentul pe dualitate în unitate, filosofii chinezi nu au deloc tendința să opună radical materia și spiritul, subiectivul și obiectivul, sacrul și profanul, pe care ei le percep, în general, ca formând un tot căruia, ei îi dau adesea numele de Dao (cale) sau de Taiji (fapt suprem). Această entitate este omniprezentă, ea cuprinde totul, ea se întinde peste tot, ea pătrunde totul, ea îmbrățișează toate manifestările universului, ale naturii și societății. Prin intermediul acestui principiu abstract ei descriu universul ca un întreg nelimitat a cărui unitate ei o evidențiază pe deplin. Oricare ar fi numele pe care îl dau acestuia – Yin și Yang, ființă și nonființă, formă și spirit, ordine rațională și suflu vital, cale și instrument, spirit și materie, ei concep cele două poluri opuse ca cele două fețe ale realității unice. În plus, ei consideră că „cerul și oamenii nu sunt decât un singur întreg“, că adevărul și binele formează un întreg etc. Această viziune integratoare care asimilează cerul și pământul i-a determinat pe filosofii Chinei antice să facă eforturi să îl descrie mai ales ca un „întreg organic“, fără să acorde o mare atenție detaliilor. Ea corespunde unui mod de gândire „totalizant“ și „organic“. Spre deosebire de filosofia occidentală care își reprezintă realitatea în categorii antinomice, într-un cadru unic, specificul filosofiei chineze antice este, dimpotrivă, să exploreze căile unității: de aceea, ei și-au propus, în general, să definească modurile de integrare. Dacă gândirea occidentală poate fi calificată drept rectilinie, demersul chinez care pune pe prim plan unitatea dialectică nu se prezintă sub forma unei drepte. O curbă, ca și o spirală sau o volută, ar reflecta destul de exact traseele gândirii chineze ale cărei expresii ar putea fi motivele în formă de trâmbe care ornează vasele de Iangsheo și de Majiayao, cercurile și volutele de pe bronzurile de la începutul dinastiei Shang sau decorațiile în formă de inele, de „nori și tunete“, de monștri și dragoni care se văd pe vasele rituale. Acest mod de a reacționa are origini foarte îndepărtate: el își ia substanța din multiplele surse vii ale gândirii figurative a „poporului Xia“, așa cum s-a dezvoltat el între 5000–4000 î.e.n.

Modul specific în care cultura chineză percepe desfășurarea epocilor își pune amprenta asupra succesiunii dinastiilor, a schimbărilor politice și a transformărilor care au loc în societatea chineză. Fiecare schimbare de ordin politic este o reconstruire pe aceleași principii, o reordonare prin care se evită contaminarea cu vechea

epocă, dar se conservă aceeași formulă care asigură stabilitatea sistemului. Este o reluare a procesului de armonizare cu universul, o „reașezare“ a valorilor tradiționale care nu suferă modificări de substanță.

…Trebuind să localizeze în Timp și Spațiu nu concepte definite și distincte, ci embleme bogate în afinități, chinezii nu aveau nici o dispoziție să conceapă, ca pe două mijloace independente și neutre, un timp abstract, un spațiu abstract. Dimpotrivă, pentru a adăposti jocurile lor de simboluri, ei aveau avantajul de a păstra, în reprezentările legate de spațiu și de timp, cu un maximum de atribute concrete, o solidaritate favorabilă pentru interacțiunea emblemelor.[4]

Timpul este conceput ciclic, procedând prin revoluție, iar spațiul este pătrat, pământul însuși fiind divizat în pătrate. „Tehnicile diviziunii și amenajării spațiului (piețe, urbanism, arhitectură, grădini) și speculațiile geometrice pe care ele le presupun se leagă în aparență de practicile cultului public“. Regulile sociale se leagă de forma pătrată a spațiului, ca și grupurile umane care îl populează. Capitala, corespunzătoare reședinței cerești, se află într-o poziție în care țărmurile converg; spațiile sunt împărțite pe sectoare, ierarhizate și fac parte dintr-o structură unică:

Astfel, reprezentarea unui Spațiu complex, închis și instabil, se însoțește cu o reprezentare a Timpului care face din durată un ansamblu de ere închise, ciclice, discontinue, complete în sine, centrate fiecare, așa cum este Spațiul, în jurul unui fel de săgeți temporare de emanație.[5]

Preocuparea chinezilor s-a îndreptat spre armonizarea societății cu ritmul universal și spre „o amenajare a lumii care să se inspire din amenajarea societății“[6]. Modelul lor este fundamentat pe social și elaborarea sistemelor de gândire s-a făcut pe modelul organizării politice și sociale.

Reprezentarea chineză a Timpului se confundă cu cea a unei ordini liturgice […]. Această ordine cuprinde un moment al istoriei (dinastie, regat, feudă) care distinge un ansamblu de reguli sau dacă vrem, o formulă de viață care singularizează această etapă a civilizației. În acest corp de convenții figurează mai întâi decretele care conțin, pe lângă o amenajare concretă a Spațiului, o amenajare particulară a Timpului.[7]

Întemeierea cosmologică și simbolică a politicului

Întreaga gândire chineză este dominată de obsesia unității, stabilității, continuității și totalității. Indiferent de școlile de gândire filosofice, politice sau morale, de ideologia statului centralizat, a imperiului sau a provinciilor și regatelor gândirea chineză este preocupată să legitimeze puterea politică prin corespondența cosmică dintre Cer și Pământ, prin găsirea canalelor de comunicare a energiei pe care suflul (energia) vital *qi* o declanșează în univers.

Spre sfârșitul perioadei Regatelor Combatante, în secolele III-IV, alternanța celor două sufluri primordiale Yin și Yang se găsește combinată cu elementele Wuxing, percepute ca cele cinci faze sau porțiuni de timp (zi, anotimp, an, dinastie) ce corespund unor calități determinate care se succed ciclic în puncte de referință fixate în spațiu:

Yang crescător cedează locul lui Yin crescător.

Lemn	Foc	Pământ	Metal	Apă
Primăvară	Vară	Tranziție	Toamnă	Iarnă
Est	Sud	Centru	Vest	Nord
Verde	Roșu	Galben	Alb	Negru

Interacțiunea dintre Yang și Yin duce la succesiunea celor cinci elemente, la reprezentarea lor ciclică în corelație cu evoluția istorică a dinastiilor.

„De fiecare dată când un împărat sau un rege este pe cale să urce pe tron, Cerul are grijă să trimită un semn de bun augur poporului de pe pământ. La întronarea Împăratului Galben, Cerul a făcut să apară furnici și râme uriașe. Împăratul Galben a spus: „Energia Pământului e mai presus de toate". Ca atare, el a privilegiat culoarea galbenă și și-a concentrat activitățile asupra pământului. La venirea pe tron a lui Yu (întemeietorul dinastiei Xia), Cerul a făcut să apară plante și copaci ce nu mureau toamna și iarna. Yu a spus: „Energia Lemnului e mai presus de toate". Ca atare, el a privilegiat culoarea verde și și-a concentrat activitățile asupra pădurii.

La suirea pe tron a lui Tang (întemeietorul dinastiei Shang), Cerul a făcut să apară lame de metal ce au ieșit din apă. Tang a spus: „Energia Metalului e mai presus de toate". Ca atare el a privilegiat culoarea albă și și-a concentrat activitățile asupra metalului.

La urcarea pe tron a regelui Wen (întemeietorul dinastiei Zhou), Cerul a făcut să apară focul; păsări roșii ducând în cioc înscrisuri de cinabru au venit să se așeze pe altarul dinastiei Zhou. Regele Wen a spus: „Energia Focului e mai presus de toate". Ca atare, el a privilegiat culoarea roșie și și-a concentrat activitățile asupra focului.

Focului îi va urma neapărat Apa. Cerul va face să apară predominanța energiei Apei. Ca atare, va fi necesar să privilegiem culoarea neagră și să ne concentrăm activitățile asupra Apei.[8]

Ciclul originar de cucerire	*Ciclul de zămislire*
Pământul (îndiguiește apa)	Lemnul (ia foc)
Lemnul (ară pământul)	Focul (se transformă în cenușă)
Metalul (taie lemnul)	Pământul (produce metale)
Focul (topește metalul)	Metalul (se lichefiază în fontă)
Apa (stinge focul)	Apa (hrănește lemnul)

La baza celor Cinci Faze dispuse în ciclu de zămislire se află, deci, relația temporală a celor patru anotimpuri, dublată de relația spațială a celor patru zări sau puncte cardinale. Aceste patru repere trimit la pozițiile soarelui în ciclul său recurent în spațiu și timp:

Sud – Vară
(marele Yang)

Est – Primăvară

Vest – Toamnă

Nord – Iarnă
(marele Yin)

Este de notat tendința chinezilor de a atribui caracteristici concrete tuturor conceptelor, de a se concentra asupra aspectului practic al acestora.

Dinastiile legendare Xia și Shang au unit toate provinciile Chinei și au realizat o stabilitate în teritoriu. În vechile cărți chineze se găsesc relatări despre întemeietorii civilizației Huang di, Împăratul Galben care a unit triburile rivale cu armele de jad, Shun, care a inventat metoda fabricației uneltelor din jad și Yu, împăratul care a stăvilit apele care inundau teritoriul chinez.

Din interpretarea bătăliei legendare dintre Huangdi și Chiyou, în care al doilea încerca să preia tronul primului ca stăpânitor suprem al centrului, se pot găsi două modalități politice prin care diferitele naționalități sunt supuse unei dominații unice: persuasiunea prin convertirea la normă și represiunea.

De aceea, atunci când în locul lui Huangdi, stăpânitorul suprem al Centrului a devenit Zhuanxu, acesta, văzând că forța celor din neamul Miao de la miazăzi a renăscut și temându-se ca ei să nu-i amenințe și lui tronul, i-a trimis pe marii zei Zhong și Li să întrerupă calea dintre cer și pământ, socotind că de acum înainte va putea să doarmă fără griji. Dar mai târziu, când fiii stăpânitorului ceresc au coborât pe pământ luându-și numele de „Fii ai cerului“, ei se frământau zi și noapte cum să supună acest norod de la miazăzi, neînfricat și de neîncătușat: să-l influențeze prin „convertirea la virtute“ sau să ridice oști împotriva lui. Liniștea sau tulburările din lumea pământească aveau adeseori ecou și asupra împărăției zeilor.[9]

Psihologia omului primitiv supraviețuiește în mentalitatea omului modern, spiritul având o constituție similară, oriunde s-ar afla, după cum afirmă Frazer; un exemplu ar putea fi fenomenul pedepsirii regilor în caz de secetă la triburile din Africa, unde „omul care aducea ploaia devenea în chip natural rege“ sau credința populației torateya din sudul insulei Celebes în faptul că „prosperitatea orezăriilor depinde de comportarea prinților și că o guvernare proastă – prin care ei înțeleg o guvernare ce nu se conformează vechilor datini – prilejuiește distrugerea recoltelor“[10]. Lista de exemple ar putea continua.

Împărații primesc un „mandat ceresc“ de cârmuire, iar mânia cerului, care provoacă schimbări în natură, e provocată de o cârmuire neînțeleaptă. În China zilelor noastre, inundațiile și calamitățile naturale, în general, sunt puse pe seama proastei guvernări.

Ca în majoritatea mitologiilor, eroii civilizatori ai Chinei sunt cei care fundamentează coduri morale, inventează și propagă metode și instrumente necesare în agricultură sau de uz casnic. Ei sunt și cei care elaborează acte administrative. Deosebirea constă în faptul că experiența mitologică nu s-a ciocnit de experiența religioasă, care a continuat integrarea în ordinea universală, o armonie miraculoasă între natură și societate.

Tehnicile de dominare au o dimensiune transcendentă, o justificare cum ar fi *zhijing* (extrema imperceptibilitate) – care ar echivala în zilele noastre cu așa-numita „charismă“ a conducătorului, respectiv *shenhua* (civilizarea prin strălucirea divină a virtuții) sau modul în care aceștia acționează politic. Conducătorul politic este legitimat prin calitățile morale și prin puterea lor de a coordona mersul

societății cu cel al naturii, dar – și în aceasta constă specificul chinez – conform unei legi universale reprezentată de *dao*:

Din cauză că dao (virtutea) lor era perfect, vechii regi puneau de acord lucrările cu ritmul anotimpurilor, aducând belșug poporului și bogăție națiunii… Nu că i-ar fi îmbogățit ei înșiși, ci pentru că îi preocupa bunăstarea lor. Această constantă preocupare era suficientă ca organismul social să se regleze de la sine. Ei erau ca inima care nu poate înlocui nici unul dintre cele patru membre, nici din cele nouă orificii, dar cu toate acestea nu e mai puțin stăpâna mișcărilor și senzațiilor noastre, căci își ia misiunea de a veghea permanent asupra bunei funcționări a organismului.[11]

Din fragmentul care aparține cărții Xunzi putem să desprindem cel puțin două aspecte: prin descrierea organicistă a funcționării sistemului, vechii regi sunt percepuți ca organul vital al națiunii și legitimitatea lor se află în funcția de reglare și coordonare nu numai a „organismului" social, ci și a punerii în acord a fenomenelor naturii cu activitățile umane. O a doua perspectivă este legată de ideea de ritm și ne conduce la resorturile mult mai profunde ale gândirii chineze. Articularea și ordinea organică a ființei presupune, în Yijing, o redimensionare a principiilor trecutului, fenomenelor vieții, ale lumii și a problemelor general umane care se integrează într-o schemă universală. Autorii anonimi enunță în Cartea schimbărilor (Yijing) opt entități naturale primordiale: cerul, pământul, tunetul, muntele, apa curgătoare, vântul care este asociat lemnului, focul și apa stătătoare sau lacul. Hexagrama, despre care se spune că a fost primită de împăratul Yu cel Mare împreună cu desenul Lao, lăsat drept moștenire pe carapacea de broască țestoasă, cuprinde nouă legi redactate în cartea Marea Regulă. Desenul Lao reflectă un model al universului, un pătrat care redă totalitatea imperiului, unitatea familiei, a castei, regruparea ideilor, spațiul închis, delimitarea printr-un zid care se închide și simbolizează unitatea statului și a structurilor din cadrul acestuia.

În concepția despre guvernarea terestră și cerească limitele se șterg deseori și este posibilă producerea de transferuri dintr-o lume în alta, fără ca existența reală a individului care e sanctificat să producă vreun dezechilibru adoratorilor cultului „micului zeu" numit de către o comunitate. Cele două planuri interferează.

Simțul ierarhiei a dus, în gândirea chineză, la o determinare precisă a funcțiilor și îndatoririlor administrative din organizarea cerească – există un Tribunal Ceresc, unde Împăratul de Jad, care dispune de forțe considerabile pentru a guverna, dar nu este atotputernic, și trebuie să-și exercite autoritatea pentru a preveni anarhia, prezidează un corp întreg de ministere care conduc lumea, cum ar fi Ministerele Tunetului și Vântului, al Bogăției, al Literaturii, Războiului, Exorcismului, al Sănătății și așa mai departe. Ierarhia pământească este o copie a acestei birocrații, iar în momentul în care cele două lumi, cea pământească și cea cerească, intră în conflict, reglementările se fac de către Tribunalul Ceresc. Regii-dragoni din mitologie au deseori confruntări cu regii pământeni, primii fiind investiți cu domnia asupra apelor. Împăratul pământean este cel care comunică direct cu Împăratul Ceresc. Ordinele imperiale din calendarul chinez încep de obicei cu „Ascultați și vă supuneți" și se încheie cu „Să ne supunem legii; să respectăm și să îndeplinim acest ordin fără întârziere."

Cu subalterni, există o mulțime de zei care răspund fiecare pentru diverse zone ale lumii; zei ai zidurilor și ai canalelor, divinități locale, zeii casei, cu rolul de a supraveghea și conduce viața oamenilor și a menține un echilibru între yin și yang. Ierarhizarea este foarte strică și zeii anarhici, unii dintre ei reîncarnați în existențe individuale pe pământ, sunt imediat înlăturați. Conflictul de putere există permanent și trebuie prevenite tulburările. Iată ce consemnează Frazer, cu o ușoară ironie:

La Beijing, un registru în care sunt înscriși toți zeii încarnați ai imperiului chinez este ținut la zi de către Li fan yuan sau Oficiul colonial. Numărul zeilor astfel recunoscuți de către stat se ridică la o sută șaizeci. Tibetul este blagoslovit cu treizeci, Mongolia septentrională se bucură de nouăsprezece, iar Mongolia meridională se scăldă în razele a nu mai puțin decât cincizeci și șapte de zei. Guvernul chinez, îndrumat de grija părintească ce o poartă binelui popoarelor sale, interzice zeilor înregistrați să renască în altă parte decât în Tibet. Ei se tem că nașterea unui zeu în Mongolia ar putea avea consecințe politice serioase, trezind patriotismul atipic și spiritul de război al mongolilor; ei s-ar putea uni în jurul unei divinități ambițioase de viță regală, dorind să câștige cu tăișul spadei atât un regat pământesc, cât și unul spiritual. Dar în afara acestor zei publici, sau autorizați, mai există o mulțime de zei mici, sau practicanți de divinitate fără diplomă, care înfăptuiesc miracole și își binecuvântează credincioșii în secret, iar acum câțiva ani guvernul chinez a închis ochii la reîncarnarea acestor zeități șicanatoare în afara Tibetului. Oricum, o dată născuți, autoritățile îi supraveghează tot atât de atent ca și pe practicanții obișnuiți, iar dacă vreunul nu se comportă cum se cuvine este imediat degradat și exilat într-o mănăstire îndepărtată, interzicându-i-se expres de a mai reînvia vreodată în carne și oase.[12]

Este de înțeles de ce cultul zeilor și al divinităților locale este atât de restrictiv; planul divin interferează direct cu cel politic. Majoritatea micilor zei sunt, de fapt, personalități istorice cunoscute, cum ar fi zeul Beijing-ului, Yang Chisheng, care a fost funcționar în timpul dinastiei Ming și executat în 1556 pentru că încercase să oprească introducerea unor taxe suplimentare pentru populație. Există zei domestici sau ai afacerilor, care sunt, de asemenea, identificabili cu personaje istorice. Zeul Bogăției, Zai Shen, venerat în preajma Anului Nou chinezesc, e întâlnit peste tot, de la extrasele de cont bancar până în case, Zeul Literaturii e la fel de important, ca un păstrător al tradiției culturale și protector al educației, căruia candidații la sistemul de examinare imperial îi cereau ajutorul, zeul Kuan Di – al războiului și al folosirii judicioase a puterii – care a fost un simplu soldat în timpul ultimei părți a perioadei Han târzii și a primei părți a Celor Trei Regate (aprox. 180-225 d.H.) în provincia Shaanxi și a luptat împotriva mișcării Turbanelor Galbene – inspirată de daoiști – pentru restabilirea ordinii; de asemenea, Împărăteasa Cerului, un personaj istoric care a intervenit pentru salvarea flotei naționale.

Aceste polarități își au corespondentul în organizarea pe cercuri din lumea pământeană, și aceasta model al unei structurări cerești. Separarea dintre cer și pământ, menționată în mitul lui Chong și Li, tratează sfârșitul vârstei de aur și pierderea calității divine a oamenilor. Această ruptură duce la o schimbare de statut și la instituirea unor relații contractuale – există îndatoriri și drepturi iar reglementarea acestor schimburi se face prin intermediari care aparțin lumii pământene. Cu alte cuvinte, funcțiile sunt ereditare, genealogiile funcționarilor având origine divină. Sima Qian însuși, în Însemnările sale istorice (Guoyu) își justifică poziția de istoriograf prin descendența divină, pe linia eroilor legendari. Există funcționari care supraveghează cele cinci elemente primordiale (*wuguan*), corespunzătoare celor cinci

funcții, și au titlul de duce de rangul întâi. Cei cinci agenți conduc spațiul și timpul, așa cum Chong și Li administrează în simetrie pământul și cerul, simetrie redată în codul ritual prin antinomia popor/jertfitori:

În această nouă configurație nu mai este nici o opoziție între sarcinile profane și cele sacre, ci o identificare totală a funcțiilor mandarinale cu dinamismul cosmic și a responsabililor acestor oficii cu obiectele sacrificiului, adică zeii.[13]

În organizarea adiministrativă antică, instituțiile aveau dublă conotație: administrativă și religioasă. Investirea într-o funcție presupune o formalizare simbolică. În Zhouli, funcționarii sunt repartizați pe șase ministere, corespunzătoare cerului, pământului și celor patru anotimpuri. Ministerul Cerului se ocupă de organizarea palatului și e condus de un *zhongzai*, intendent-prim ministru, care guvernează sau organizează (*zhi*); cel al pământului are atribuții civilizatoare (*jiao*) sau de dregător al mulțimii (*situ*); cel al primăverii, sub ordinele lui Zongpo, ministrul cultului, ritualizează (*li*); ministerul verii, condus de *sima*, ministerul armatelor, care reprimă, cel al toamnei, sub conducerea lui *siku*, aplică pedepsele, iar cel al iernii, condus de *sigong*, se ocupă cu producția.

Cele șase departamente erau împărțite în șaizeci de secțiuni, corespunzătoare calendarului, echivalente cu ciclul anual. Fiecare dintre activitățile birocratice este dublată de o activitate liturgică. Orice act capătă un caracter sacru:

Organizarea birourilor trebuie înțeleasă în alt context, unde activitatea liturgică ia naștere din actul guvenamental. Cele șase birouri permit deosebirea oamenilor de zei, nu în funcție de antiteza religios/laic, ci dimpotrivă, pentru că întocmirea lor, expresie a dinamismului naturii, arată, prin bunul mers al afacerilor omenești și religioase, separarea lor.[14]

Funcționarii civili din provincii au putere de guvernare totală în provinciile lor și, în calitate de *mu* („păstori“ ai unei populații), trebuie să vegheze la siguranța acestora și la prevenirea calamităților naturale. Aplicarea programelor politice și modul de a acționa al prefecților are consecințe asupra universului.

Prin urmare, funcționarii au capacitatea de a opera asupra mediului natural și supranatural prin virtutea lor, fiind investiți cu o funcție magică. Ei aduc fericirea poporului prin subjugarea forțelor anarhice din teritoriu. Prefectul este reprezentantul calificat care negociază cu zeul sau îl supune, asumându-și misiunea ca într-un contract, și poate recurge la mijloace extreme împotriva zeilor când aceștia nu-și îndeplinesc îmdatoririle față de oameni. Poziția pe scara ierarhică conferă o anumită protecție împotriva entităților supranaturale. Funcționarii dispun de ordine scrise (*zhao*, care înseamnă mandat sau aviz) care se aplică nu numai oamenilor, ci și zeilor, care pot fi sancționați. Puterea politică poate să distrugă în acest mod temple, poate interzice anumite culte, din considerații de ordin economic, moral sau ideologic. Pierderile financiare sau retrogradarea pun în pericol poziția și chiar viața cenzorului; statutul social sau poziția privilegiată o dată pierdută, se consideră că funcționarul nu și-a îndeplinit misiunea față de comunitate, ca reprezentantă a voinței generale.

Funcționarii sunt și ei constrânși să-și sacrifice prejudecățile și credințele pentru binele general. În acest fel, ei au menirea de a se identifica în întregime cu funcția

pe care o exercită, în mecanismul care asigură bunul mers al societății globale. Treburile publice sunt rezolvate prin virtute și astfel se asigură disciplina socială în cadrul ierarhiei și al grupurilor.

Virtutea presupune diferențiere în sistemul social. Pentru moiști, legea datoriei (*yen*), prin care se renunță la tot ce este personal în folosul obștii este un principiu de bază – dar în cadrul ierarhiei existente. Mo zi (388-320 î.H.) propune o reformă socială care să corespundă nevoilor populare, o solidaritate între conducător și mase care să aibă la bază aplicarea corectă a legii, dar nu anularea ierarhiei.

Poporul are obligația de a consolida autoritatea și puterea politică a conducătorului, care, la rândul său, trebuie să răspundă nevoii maselor. Legiștii (Fa jia) preiau concepția lui Xun zi și Han Fei zi (280-220 î.H.) și identifică legea (*shu*) și aplicarea ei propriu-zisă (*fa*) ca fiind determinante pentru dezvoltarea economică și aplicarea strategiilor politice.

Împăratul era convins de funcția lui mesianică, cea prevestită de textele clasice daoiste, afirmându-și credința în nemurire; el considera prenumele *zhen*, folosit de suverani pentru a se desemna, ca o dovadă de intangibilitate asemănătoare cu a zeilor, și a înlocuit titlul de *wang* cu cel de di, nume care are rezonanțe religioase. Aceasta reprezenta practic revendicarea puterii absolute. Planul mitic nu este doar reprodus, nu e vorba de o imitație la scara terestră, ci este cel în care împăratul, trimis al Cerului, este investit cu putere:

…asimilarea cortegiului împăraților reali cu cel mitic al Împăratului galben e mai mult decât o simplă hiperbolă poetică: în toată pompa sa, e o veritabilă punere în scenă a unei puteri prezentând ceva divin. La vederea sa, zei sau demoni dau înapoi înspăimântați.[15]

Puterea imperială avea prestigiu chiar și asupra entităților de natură divină. Palatul luminilor (*ming tang*) este o reprezentare a lumii: are baza pătrată, camere dispuse conform celor cinci orienturi și douăsprezece luni etc. Împăratul este izolat de mulțime prin grandoare, el proclamă felul guvernării, muzica, gesturile, sacrificiile și riturile corespunzătoare. El se îmbracă în așa fel încât să „semnifice configurația generală a momentului“[16].

Arhitectura simbolică reprezintă virtutea – care este rotundă – și comportarea – pătrată. Ritualul era oficiat chiar înainte de nașterea viitorului împărat, pentru că el exista ca o reluare în formă individuală a unui principiu divin unic; îmbrăcămintea regală, corespunzătoare poziției, pietrele de jad de la cingătoare dau măsura mersului armonios și corect (ritmul pașilor), imnurile și cântecele solemne sunt menite să amintească potrivirea mișcărilor.

Instrumentele puterii au și ele o funcție simbolică: toba nedreptății, flamura pentru acțiuni merituase, stela denunțurilor calomnioase, salutul către lună toamna și ceremonia de dimineață a invocării soarelui care anunță începutul și sfârșitul, banchetul pentru vârtsnici care amintește pietatea filială, toate acestea sunt o lecție pentru suveran cât și o formă de instruire a poporului. Împăratul, conducătorul cu misiune divină, are responsabilitate universală:

Prin reducție simbolică, el răspândește în societate configurația structurantă a naturii. Astfel îndeplinește un dublu act: de educație și de guvernare.[17]

Imaginea liderilor și a instituțiilor în filosofia chineză clasică

Ideea care străbate ca un fir roșu și care structurează imaginarul politic chinez într-un ansamblu coerent este noțiunea de rit. În opinia lui Xun zi, unul din cei mai mari discipoli ai lui Confucius, „Ritualurile au trei temeiuri: Cerul și Pământul sunt temeiul zămislirii, strămoșii temeiul speciei, suveranii și stăpânii temeiul ordinii. Fără Cer și Pământ, cum ar fi fost zămislit omul? Fără strămoși, de unde s-ar trage el? Fără suveran sau stăpân, cum se poate închipui ordinea? Dacă unul dintre aceste trei elemente ar lipsi, pentru un om nu ar exista nici un punct fix. Or, prin rituri, el servește sus Cerul, jos Pământul, își onorează strămoșii și-și preamărește suveranul și stăpânul: acestea sunt cele trei temeiuri ale riturilor“[18]. Vârsta de aur a filosofiei chineze (sec.VI–III î.e.n.) a însemnat de fapt o perioadă de mari răsturnări politice și sociale, perioadă în care au fost reconsiderate vechile tradiții cu o libertate de spirit pe care China o va recupera abia în secolul al XX-lea, o dată cu adaptarea gândirii chineze la reperele gândirii europene moderne.

Cei doi poli ai gândirii chineze antice au fost umanismul confucianist și misticismul daoist. Întreaga gândire chineză veche oscilează între acești doi poli, primul stipulând dezvoltarea personalității în contextul unei armonii sociale, bazată pe Omenie (*jen*), aceasta semnificând practic integrarea într-o ierarhie, respectiv al doilea, care propune integrarea în natură și univers prin găsirea unei soluții individuale. Concepția daoistă nu este însă nici ea ruptă de realitatea socială și politică, după cum s-ar putea crede – una dintre direcțiile majore ale acestei învățături este de a da sfaturi practice și ingenioase în privința felului de a-i conduce pe oameni. Soluția propusă de daoiști, care se regăsește în *Dao de jing* este să conduci în așa fel încât să urmezi Calea firească fără ca supușii să-și dea seama că sunt conduși.

De la naştere omul are dorinţe. Dacă nu obţine ce doreşte, el nu are linişte până nu şi le satisface. Dacă încearcă să şi le satisfacă fără să-şi dea o măsură şi fără să le pună oprelişti apare obligatoriu competiția. Aceasta provoacă dezordine care duce la epuizarea resurselor. Regii din vechime, din silă pentru dezordine, au instituit riturile și simțul moral în vederea unei împărțiri care să potolească dorințele oamenilor și să răspundă la nevoile lor, astfel încât dorințele să nu fie niciodată în exces cu bunurile iar bunurile totdeauna adecvate în raport cu dorințele, dorințele și bunurile dezvoltându-se prin susținere mutuală. Aceasta este originea riturilor.[19]

Revenirea la preceptele morale se face în scopul validării puterii, a autorității și a dominației, ceea ce pare surprinzător dacă ne gândim la sihaștrii înțelepți din munți care privesc cu dispreț preocupările mărunte din sfera socialului. Dar daoismul nu neagă dreptul de a exista al unui stat în sine, ci doar acuză proasta lui conducere – Lao Țî însuși se pare că ar fi fost un funcționar mărunt care și-a servit statul, înainte de a lua calea pribegiei, dezgustat de lipsa de măsură și de conducerea neînțeleaptă a acestuia.

Confucius, sau Kong Zi (552-479 î.e.n.), are meritul de a fi sistematizat gândirea filosofică chineză de până la el și de a fi fundamentat conceptele pe realitățile

instituționale existente cu o asemenea subtilitate încât toată gândirea filosofică și politică ulterioară s-a raportat la sistemul proiectat de acest mare filosof. Pe măsură ce studiile sociale și politice au început să capete importanță, Confucius, care proclamă primatul eticului (nu a „ethosului" pur, ci a unui „ansamblu de norme etice al căror triumf e dorit în virtutea funcției lor practice, politice"[20]), devine o lectură utilă în înțelegerea funcționării normei care duce la stabilitatea politică și socială a sistemului chinez și a sistemelor politice în general.

Școala confucianistă este la bază o școală a reconstrucției morale; aceasta se sprijină pe patru cărți fundamentale: Marea Învățătură sau *Da Xue*, Invariabilitatea pe calea de mijloc sau *Zhong Yong*, Analectele sau *Lunyu* și *Mengzi*. Toate au fost redactate de către discipolii lui Confucius, întrucât, după expresia lui Feng Youlan, Confucius a fost „primul dascăl, dar nu primul scriitor". Se presupune că el a fost primul maestru care a organizat un învățământ privat, deschis pentru toți, indiferent de poziția socială a discipolilor. Dar prin eforturile sale de a insufla „un spirit nou tradiției decadente" a reușit să mențină moștenirea spirituală a vechimii și „să o impună în cele din urmă creatorilor statului imperial"[21].

Un loc foarte important în menținerea stabilității sociale îl ocupă ritualul (*Li*), prin care se preamărește tradiția prin intermediul unui ansamblu de norme care direcționează conduita socială și tinde la înfăptuirea „omeniei" (*ren*) prin care se păstrează vechea rânduială: „Politețea fără măsura Ritului atinge oboseala. Prudența fără măsura Ritului ajunge să se prefacă în teamă. Curajul nestrunit de Rit atinge nesupunerea. Ca și sinceritatea care, dacă e fără controlul Ritului, poate răni pe cineva".

Cultul strămoșilor reprezintă, în acest sens, expresia religioasă a sistemului social și etic pe care Confucius încearcă să-l salveze. *Li* a ajuns să desemneze ritualurile religioase sau pur și simplu regulile impuse de etichetă, ritual care se conservă și astăzi ca norme de conveniență sau politețe. Aceste modele comportamentale sunt necesare pentru integrarea armonioasă în societate. Funcția religioasă este dublată de cea politică – cultul strămoșilor, patroni ai familiei și depozitari ai forței și prestigiului social, reprezintă o consacrare a unei poziții și o întărire a acesteia. Ritul, care implică travestirea simbolică a violenței, avea funcția de a întoarce situația în avantajul celui care îl practică cu mai multă artă. Dar fărâmițarea sensului ritual și pierderea comportamentului trasat de tradiție era inevitabil. Armonia socială nu era o realitate ci un lucru de dorit, o virtualitate, un scop care trebuia atins.

Obligativitatea ritualului impunea un model care urma să fie preluat de către mase cu scopul de a obține o atitudine obedientă față de legi: „Dacă cel care ocupă în stat rangul de sus obișnuiește să practice ritualul, va fi mai ușor ca poporul să se lase guvernat"[22]. Scopul este politic, acela de educare a poporului. „Slujirea părinților" prin îndeplinirea ritualului funerar este o altă formă de integrare și de acceptare a normelor. Funcția de control este la fel de importantă – ritualul presupune o disciplină și face ca oamenii să devină guvernabili. Idealul este acela al copierii modelului, chiar dacă cei din pozițiile ierarhice superioare îl practică pe baze raționale și se gândesc doar la practicarea virtuților și la respectarea legilor, posedând

înțelepciune și liniște sufletească, în timp ce „cei de jos“ sunt atașați treburilor pământești (inferioare), „nu se gândesc decât la foloase materiale“ și „nu posedă înțelepciune“[23].

Copierea modelului este prin urmare pur mecanică, deoarece „poporul nu poate fi silit să urmeze principiile dreptății și ale rațiunii; el nu poate fi făcut să le înțeleagă“[24]. Se afirmă, deci, că singurii capabili să înțeleagă rațional codurile morale sunt reprezentanții luminați care iau parte la conducerea statului. Aceștia guvernează pe baza legilor trasate de tradiție: „o țară trebuie să fie administrată pe temeiul legilor și obiceiurilor consacrate“[25].

Rolul acestor reguli este de a găsi legături strânse de solidaritate în plan social și de acțiune politică pe bază de interese comune. Consolidarea acestei solidarități în rândul familiilor gentilice este indispensabilă pentru asigurarea ordinii politice și etice pe care o dorea Confucius. Superiorii trebuie să manifeste bunăvoință față de nevoile minimale de ordin material și cultural al celor pe care-i guvernează și să-și respecte obligațiile față de aceștia. Societatea propusă de filosof nu este una democratică; săracilor li se cere să se mulțumească cu starea lor și să se gândească la practicarea virtuții. Guvernanților li se cere să încerce să îmbunătățească starea materială și culturală a supușilor, dar în cazul unor nemulțumiri, recomandă represiunea:

> Omul superior urăște pe cei care, de pe treapta cea mai de jos a societății, își calomniază superiorii, nu se supun, sunt nedisciplinați.[26]

Acest tip de impunere a conduitei are un rol paralizant pentru dorința de „ieșire din normă“ a unui răzvrătit. Ordinea pe care *ren* (sociabilitatea) o implică înseamnă „a practica deplina stăpânire de sine, întoarcerea la vechile moravuri, la vechile legi [...] manifestate în obiceiuri înțelepte [...] prin înfrângerea pasiunilor și a dorințelor capricioase“[27]. Idealul este acela de austeritate; nu de sărăcie, ci de moderație, de evitare a lăcomiei. Când se afirmă „bunătatea naturii umane“ care este reflectată în relațiile umane prin ren (ca sociabilitate), Confucius recomandă evitarea spontaneității și a inițiativelor personale: „trebuie să fii bun, dar respectând normele, trebuie să-ți stăpânești propriul temperament chiar și în pornirile tale bune: să răspunzi răului nu cu binele, ci conform echității, căci nu este firesc să te comporți la fel față de omul de bine și față de ticălos“[28]. *De* (sau virtutea) se dobândește și se cultivă prin studiu și prin aplicarea învățăturii vechilor înțelepți. Respectul pentru cei în vârstă și pentru cei mai mari în rang este o condiție a funcționării organizării sociale. La conducerea treburilor publice trebuie să stea „omul superior“, concept pe care Confucius îl preia din Yijing – omul virtuos, cel care cunoaște Calea (*dao*). Dar și acesta, la rândul său, se supune acelorași legi dictate de ordinea divină. Conveniențele și ritualurile trebuie respectate cu cea mai mare strictețe, deoarece, în cazul contrar, al unei comportări incorecte, apar individualismul regal și, ca o consecință, corupția personalului și nesupunerea poporului.

Sociabilitatea (*ren*), care are coordonate în virtute, echitate și ritual, stă la baza menținerii echilibrului social. Există un „spirit superior“ care prescrie legi naturii,

statului și omului și fiecare individ își găsește rolul și locul care i se cuvine în univers. Din păcate, aceste norme de conduită nu pot regla întotdeauna tensiunile politice și sociale; Confucius însuși nu a primit niciodată un post de funcționar pe măsura capacităților sale – o funcție de consilier.

Confucius a încercat să contribuie la menținerea vechilor structuri și să elaboreze un sistem prin care să evite anarhia, evocând cu nostalgie „epoca de aur“ a guvernării și a relațiilor sociale. Pentru el, guvernarea corectă presupune o corectitudine internă și un set de valori comportamentale: cel care conduce trebuie să fie în același timp pragmatic și chibzuit.

Atitudinea sa politică este însă una de menținere a ierarhiei care are în centru familia regală iar pe treptele următoare ale ierarhiei se află miniștrii și dregătorii cu funcții, grade și atribuții precise. Câtă vreme aceste funcții și statutul fiecărei persoane e precis determinat în sistem și fiecare își îndeplinește în mod corect însărcinările, societatea se află în armonie. Acest tip de filosofie se regăsește în prezent în filosofia marilor corporații internaționale și putem găsi multe corespondențe între cultura managerială în cadrul acestora și principiile confucianiste. Fiecare component al sistemului trebuie să-și asume rolul și promovarea individuală, în mod ideal, trebuie să se facă pe bază de eficiență și merit personal: „Dacă fiecare va obține ce i se cuvine… va fi pace și liniște și vor dispărea cauzele ruinii și ale răscoalei“[29].

Confucius caută instaurarea armoniei sociale și diverse căi de menținere a echilibrului politic, recomandând moderația în guvernare și acceptarea din partea fiecăruia dintre „actanți“, guvernat sau guvernator, a rolului său în cadrul condițiilor economice și sociale existente. El nu este nici un idealist care încearcă să instaureze o ordine absolută, nici un reformator care propune o soluție cu totul nouă pentru organizarea politică și socială. Este un gânditor politic tradiționalist, care caută soluții pentru consolidarea unei ierarhii și stabilirea unei ordini pe baza acesteia, care, în opinia sa, este o reflectare a ordinii universale.

Principiile și arta guvernării

Atât confucianismul, cât și daoismul au căutat să alcătuiască un fel de manual pentru regi, de care aceștia să se slujească în arta guvernării. Virtutea, în concepția lui Confucius, era expresia individuală a urmării Căii, și ea trebuia să fie deținută în cel mai înalt grad de către Suveran, pentru a se propaga, ca o undă, în celelalte centre concentrice care alcătuiesc ierarhia politică și socială: „Regula este ierarhică și se încheie prin definirea relațiilor filiale, cu statutul și rangul lor, clar și de neclintit“[30].

Principiile guvernării pornesc de la un model, cel al „Suveranilor antici“, creatorii ideali ai instituțiilor și ai moralei. La baza guvernării este propusă „Omenia superioară“ (*ren*). Meng zi (în prima jumătate a secolului al IV-lea î.e.n.) preia conceptele confucianiste și pornește de la premisa că omul este funciarmente bun și poate fi guvernat prin *ren* datorită faptului că are patru porniri bune: compătimirea, care stă la baza comportamentului uman superior; rușinea și repulsia pentru

rău care reprezintă începuturile virtuții și echității (*yi*); modestia și simplitatea, care stau la baza spiritului ritual (*li*) și simțul adevărului și al minciunii pe care se sprijină discernământul moral (*zhe*). Guvernarea se poate face pe baza acestor patru virtuți cardinale care conferă responsabilitatea morală și duc la respectarea regulilor rituale.

Îndatoririle cele mai universale pentru specia umană sunt în număr de cinci; iar omul are trei facultăți naturale pentru a le îndeplini. Cele cinci îndatoriri sunt: relațiile care trebuie să existe între prinț și miniștrii săi, între tată și copii, între soț și soție, între frații mai mari și cei mai mici, și relațiile dintre prieteni; aceste cinci relații constituie legea naturală a datoriei celei mai universale, pentru toți oamenii. Cele trei mari facultăți morale universale ale omului sunt conștiința, care este lumina inteligenței pentru a distinge binele de rău; omenia, care este echitatea inimii; curajul moral, care este forța sufletului; însă felul în care trebuie să le folosești pentru a îndeplini cele cinci mari îndatoriri se reduce la o singură și unică condiție.

Toți cei care guvernează imperiile și regatele trebuie să respecte nouă legi invariabile, și anume: autocorectarea sau autoperfecționarea, venerarea înțelepților, iubirea părinților, cinstirea primilor funcționari ai Statului sau a miniștrilor, să fie în armonie perfectă cu toți ceilalți funcționari și magistrați, să trateze și să iubească poporul ca pe un fiu, să atragă în jurul său pe toți înțelepții și artiștii, să primească în mod plăcut pe oamenii care vin de departe, pe străini, și să trateze cu prietenie pe toți marii vasali.[31]

Diversele forme de organizare statală ale Chinei antice au conservat aceeași structură, pe o matrice tradițională care își menține caracterul, principiul ordinii, al Căii, care nu e o fatalitate, ci o forță de exprimare, percepută universal și la nivel individual: „a cuceri liniștea interioară înseamnă a regăsi ordinea“ (*Dao de jing*). Confucius este cel care adaugă *Yi jing*-ului comportamentul intențional; în Lunyu el afirmă că „legea Cerului“ este dată „fiecărei existențe din natură în vederea împlinirii soartei“, dar omul este cel care își poate juca eficient rolul și poate acționa în așa fel încât să slujească societatea și să se împlinească pe sine, îndrumat de „principiul luminos al rațiunii“. Omul, ca parte a universului, urmează Calea conform acestui principiu „care ne dirijează acțiunile în conformitate cu natura rațională. Acesta se numește regulă de conduită morală sau Dao“ (*Zhong Yong*).

Viața trebuie să urmeze legile pământului, viața trebuie să urmeze legile impulsurilor interioare; binefacerea trebuie să corespundă omeniei; cuvântul trebuie să corespundă adevărului; conducerea țării trebuie să corespundă liniștii; activitatea trebuie să corespundă posibilităților; acțiunea trebuie să corespundă timpului [...]. Ce-i face pe oameni capabili să trăiască în societate? Principiul repartiției (*fen*). Ce face ca repartiția să fie eficace? Simțul moral. Astfel, a împărți în virtutea simțului moral duce la armonie, a armoniza duce la unitate, a unifica duce la creșterea forțelor, creșterea forțelor duce la putere, iar puterea îți permite să stăpânești lucrurile. Este ceea ce permite oamenilor să trăiască în pace în locuințele lor. Că ei urmează mișcarea celor patru anotimpuri, că organizează cele zece mii de ființe în folosul lumii întregi, nu este nici un secret în asta: motivul e că au înțeles principiul repartiției în virtutea simțului moral.[32]

Întrucât poporul „de jos“ dispune de posibilități intelectuale restrânse, acesta trebuie să se conformeze legilor. Sentimentele sau părerile poporului nu merită încredere; se recomandă supunerea totală față de guvern, până la „slugarnica prosternare“[33], până la cult. Se consideră că oamenii au o structură afectivă, intelectuală și morală deosebită, în funcție de condiția lor socială: „greșelile oamenilor depind de starea fiecăruia dintre ei“[34].

Fidel principiului de ordine, filosoful ia atitudine față de mișcările populare, împotriva celor care „se revoltă contra superiorilor și provoacă astfel tulburări în imperiu“[35].

Se cere săracilor să se conformeze legilor fără a protesta și, în același timp, recomandă celor care guvernează moderația: „Poporul nu trebuie chinuit“[36].

Din experiența sa ca funcționar, Confucius cunoștea abuzurile și cauzele revoltelor. Ideea sa era aceea de a satisface nevoile minimale ale poporului și, spune el cu iscusință politică, atunci „vom putea să-i impunem executarea corvezilor [...] fără teama de protest“[37].

Sarcina principală a unui cârmuitor este aceea de „a face așa încât denumirea persoanelor și a lucrurilor să fie cea corectă“[38], ceea ce se cunoaște ca principiul corectării numelor. Acest principiu stă la baza „coordonării dintre noțiuni și lucruri“ și este esențial pentru ordinea socială. Această „denumire“ a funcțiilor nu e doar o problemă de limbaj; este logosul ca principiu de organizare cu dubla sa interpretare, de rațiune și de limbaj. „Numele (*ming*) desemnează în acest context titlul sau denumirea unei funcții împreună cu competența cerută pentru a o exercita. [...] este vorba, în fapt, de a verifica adecvarea dintre competența nominală și competența reală, veșnica problemă a administrației chineze, soluționată, printre altele, prin instaurarea unui sistem de examene pentru recrutarea funcționarilor“[39]. „Numele“ trebuie „corectat“ pentru ca societatea chineză să-și păstreze structura ierarhică: „principele să fie principe; ministrul, ministru; tatăl, tată; fiul, fiu“. Asumarea rolului de către fiecare dintre aceștia înseamnă o recunoaștere a ierarhiei. Este mai mult decât o problemă de limbaj, e o metodă de acțiune pentru a pune în practică ideile politice și a asigura legitimitatea și stabilitatea unui sistem. Societatea va funcționa mai bine dacă fiecare membru al familiei își va îndeplini sarcinile legate de funcția sa. Linia politică propusă de Confucius este conservatoare, fiind bazată pe respectarea poziției și pe permanentizarea distanțelor dintre nivelurile sociale și pe asocierea principiului care presupune corespondență între stat și familie: „fiecare lucru la locul său determinat!“ Această ordine pornește de la principii etice și politice: trebuie să cunoaștem foarte bine lucrurile asupra cărora dorim să acționăm, deci să le definim (și să „corectăm numele“), altfel „nu vom ști unde să ne punem picioarele și încotro să ne întindem mâinile“[40]; trebuie să cercetăm semnificațiile, deci conținutul noțiunilor cu care operăm; este necesar ca teoria să corespundă realităților obiective.

Formula lui Confucius, ca răspuns oferit discipolului său la întrebarea: „care trebuie să fie prima măsură de luat când se ajunge la putere?“ este „Corectați numele!“ și reflectă necesitatea stabilirii unor raporturi clare în cadrul ierarhiei pentru a asigura funcționarea acesteia și în același timp arată respingerea din partea Maestrului a manipulării prin cuvinte, o dată cu apariția abilității retorice a logicienilor și sofiștilor:

> Transformarea gândirii, devenită din ritualistă prevăzătoare și realistă, se manifestă în trei domenii privilegiate, unde se vor înfrunta în curând o mulțime de școli rivale: diplomația, necesară pentru jocul alianțelor în noul context politic, strategia, sau mai degrabă stratagemele, pe care conflictele, din ce în ce mai dese și mai ucigașe între state, o fac să progreseze cu pași uriași. În fine și mai ales, sofistica: introducând viclenia în sânul discursului, a dat o lovitură de grație moralei.[41]

„Corectarea numelor“ are așadar o funcție esențială în conservarea sistemului de organizare administrativă, a moralei și a reglării comportamentului. Fiecare generație are marca unuia dintre cele cinci elemente primordiale. Există nume publice, denumiri pentru ranguri și funcții oficiale potrivite unui cod tradițional care fixează locul fiecărui individ în timp, spațiu și societate. Marcel Granet menționează faptul că teoria confucianistă a numelor are sens magic, deoarece natura umană este de esență cosmică și astfel cunoașterea omului duce la cunoașterea ordinii universale, „cu existența obiectivă și eternă“[42]. Organizarea socială trebuie să fie cea „corectă“, conformă modelului ceresc. Aceasta nu este structurată pe clase sociale – concept care lui Confucius îi este străin – ci pe principii de castă. Cu plebea trebuie trăit în pace, dar, se spune, „să nu ne amestecăm cu ea“[43]. Adversarii confucianismului critică această repartizare a valorilor morale în funcție de poziția socială. În cartea lui Mo zi, sub titlul „Condamnarea confucianiștilor“ este respinsă această identificare între calitatea morală și funcția administrativă: „Confucianiștii spun că [...] cinstea oamenilor valoroși trebuie să depindă de poziția lor ierarhică. Aceasta înseamnă că trebuie să deosebim pe oameni după cum sunt mai sus sau mai puțin sus-puși“[44].

Există, totuși, o flexibilitate în practică a aplicării principiilor morale – cinstirea trebuie acordată în funcție de modul în care dregătorul, ministrul sau chiar suveranul își respectă poziția: „Venerația pe care cineva o acordă suveranului nu trebuie să-l împiedice a-l mustra când își încalcă îndatoririle“[45].

Regulile și normele impuse de rolul jucat de fiecare dintre participanții la sistemul social sunt, cu toate acestea, foarte stricte.

Buna administrare a unui Stat o fac tocmai virtuțile, calitățile reunite ale miniștrilor unui prinț, așa cum virtutea fertilă a pământului, reunind ceea ce e moale cu ceea ce e tare, produce și face să crească plantele ce îi acoperă suprafața. Această bună administrare [...] seamănă cu trestiile care mărginesc fluviile: ea apare în mod natural pe un sol convenabil.

Astfel buna administrare a unui Stat depinde de miniștrii numiți. Un prinț care vrea să imite buna administrare a vechilor regi trebuie să-și aleagă miniștrii după propriile sale sentimente, care sunt inspirate doar de binele public, pentru ca sentimentele sale să aibă mereu drept temei binele public, el trebuie să se conformeze legii supreme a datoriei, iar această lege supremă a datoriei trebuie să fie căutată în omenie, acea frumoasă virtute a inimii care este principiul dragostei față de toți oamenii“[46]. După Confucius, există trei lucruri care trebuie considerate ca fiind de cea mai mare importanță în guvernarea unui imperiu: Stabilirea riturilor sau evenimentelor, fixarea legilor somptuare și schimbarea formei caracterelor scrierii; cei ce se conformează acestora săvârșesc puține greșeli.

Legile, regulile de administrare din vechime, deși excelente, nu au o autoritate suficientă, pentru că îndepărtarea în timp nu permite stabilirea convenabilă a autenticității lor; fiind lipsite de autenticitate, ele nu pot obține încrederea poporului; pentru că poporul nu poate să acorde suficientă încredere oamenilor care le-au scris atunci el nu le respectă. Cele propuse de către înțelepții neîmbrăcați în haina

demnității imperiale, deși excelente, nu capătă respectul necesar sancționării lor, ele nu obțin nici încrederea poporului: neobținând încrederea poporului, acesta nici nu le respectă.

De aceea legea datoriei unui prinț înțelept, de a stabili legile cele mai importante, își are fundamentul în propria persoană; autoritatea virtuții și a înaltei sale demnități se impune întregului popor; el își făurește propria administrare după modelul celei a fondatorilor primelor trei dinastii și nu se înșeală deloc; el își stabilește legile sale conform legilor cerului și ale pământului, neîntâmpinând nici o rezistență; el caută dovada adevărului în spiritele și inteligențele superioare și este eliberat de îndoielile noastre; el reprezintă o sută de generații în așteptarea omului sfânt și nu este supus greșelilor noastre“[47].

Concepte-cheie

omenie; sociabilitate; reguli de conduită morală; ierarhie socială; corespondențe simbolice; principiu vital (Qi); Yang-Yin; obligație politică; stil de guvernare; corespondență Cer-Pământ; Binele Public

Întrebări

1. Precizați deosebirile dintre filosofia occidentală și filosofia orientală.
2. Arătați caracteristicile filosofiei chineze.
3. Evidențiați componentele concepției despre lume din cultura chineză.
4. Demonstrați importanța filosofiei lui Confucius pentru dezvoltarea gândirii politice din China antică.
5. Stabiliți conexiunile necesare dintre ritualul politic, corectarea numelor și imaginea publică a liderilor chinezi.
6. Evidențiați raporturile simbolice dintre cosmologia chineză și legitimitatea puterii.
7. Evidențiați corespondențele dintre personalizarea și personificarea puterii.

CAPITOLUL 4

Clasic și baroc în geneza formelor politice moderne

Istoria ideilor politice, ca știință a originii formelor politice, face să apară din datele complexe și contradictorii ale evoluției configurația ideii, adică sensul care derivă din desfășurarea evenimentelor. În calitatea sa de categorie istorică, „originea nu desemnează devenirea a ceea ce s-a născut, ci a ceea ce este pe cale să se nască în devenire și în declin“[1]. Ea antrenează în ritmul său materia a ceea ce este pe cale să apară. „Originea nu își propune niciodată să cunoască existența nudă, evidentă, a factualului. […] Ea cere să fie recunoscută, pe de o parte, ca restaurație, ca o restituție; pe de altă parte, ca ceva care este prin aceasta chiar neîncheiat, întotdeauna deschis. De fiecare dată când originea se manifestă, se vede definindu-se figura în care o idee nu încetează să se confrunte cu lumea istorică, până când ea se vede încheiată în totalitatea istoriei sale“[2].

Ideea de „corespondență“ în gândirea politică poate deveni, grație raportului dintre filosofia culturii și filosofia istoriei, o cale de înțelegere a formelor politice ale unei epoci care se configurează în stilul ei istoric. Prin această metodă morfologică nu intenționăm să identificăm corespondențele cu analogia. Analogia poate marșa pe suprafața lucrurilor, mulțumindu-se cu asemănarea unor fenomene sau procese care nu interacționează. În schimb, corespondențele, prin comunicarea a ceea ce este unic, irepetabil, esențial în aceste serii se materializează în imagini ale timpului și contribuie la configurarea acelei *forma mentis* dominante din detaliile ascunse sau uitate în spatele lucrurilor sau evenimentelor. Raportul dintre unitate și repetabilitate, dintre singularitate și totalitate, devenit posibil datorită noilor cuceriri în filosofia artei, poate afirma despre structura intimă a unui fapt dacă este reprezentativă pentru o serie a formelor istorice. Cunoașterea alegorică, fiind reactualizată de curentele artistice ale secolului al XX-lea, pune în lumină ceea ce fenomenele au mai singular, mai ciudat în manifestările lor ascunse și decadente din epocile îndepărtate. Conceptualizarea filosofică trebuie să abordeze nu numai devenirea fenomenelor în existența lor, ci și istoria acestora. Cu alte cuvinte, ea trebuie să vizeze nu numai esența fenomenelor ci și dialectica manifestării lor, adică raportul dintre unitate și repetabilitate.

Sunt ideile politice imagini în miniatură ale lumii, ascunse în spatele lucrurilor? – iată unul din obiectivele acestui capitol.

Datorită privilegierii sistematice a simbolului în romantism, ca manifestare sensibilă a unei Idei, ca unitate a subiectului sensibil și a obiectului suprasensibil, ca limbaj al Infinitului, el nu va cunoaște forma expresivă originară a alegoriei, forma sa barocă și chiar medievală. Romantismul perpetuează prejudecățile clasice contra barocului, prejudecăți al căror punct de plecare derivă în opoziția dintre alegorie și simbol fixată de Goethe în studiul „Despre obiectele artelor figurative“ (1797) și unde alegoria era considerată inferioară simbolului. După Goethe, alegoria merge de la generalul abstract la particular și procedează prin semnificare conștientă directă; prin urmare, ea este convențională și săracă, deoarece ea nu face decât să încarneze idei cunoscute (Viața, Moartea, Binele, Justiția, Adevărul etc.) Dimpotrivă, simbolul, care merge de la particular la general, este imagine (*Bild*), gândire inepuizabilă de tip intuitiv, unde Infinitul se „finitizează“. În antiteză cu privilegierea sistematică a simbolului, alegoria este fragmentul din realitate în care se mișcă și se transformă timpul în lume, este domeniul de reprezentare fizică a evenimentelor, este senzația că totul decade. Scriitură a unei istorii particulare, văzută ca ruptură și ca o criză, ea este forma expresivă, obosită și sfâșiată a temporalității prezente.

Pentru a înțelege funcțiile și semnificațiile alegoriei în configurarea ideilor politice se impun câteva precizări suplimentare privind rolul reprezentărilor alegorice în tragedia clasică și în drama barocă medievală. Tensiunea dintre lume și transcendent face să apară în teatrul baroc metamorfozele istoriei, precaritatea eroilor, fragilitatea condiției umane. Din perspectiva temporalității, drama barocă s-ar putea defini ca joc al reprezentării despre reprezentare, dramă menită să devină spectacol care învăluie moartea într-un timp repetitiv, unde amintirea nu mai este decât alegorie a temelor; lumea ca teatru sau ca vis. Evenimentele sale sunt scheme alegorice, imagini ale unei alte reprezentări. Eroul nu mai moare ca în tragedia greacă, în confruntare cu un destin necruțător, pentru a reconstitui ordinea lumii, ci el moare pentru că moartea face parte din normele acestei tragedii. Drama barocă figurează astfel o istorie a durerilor lumii, o istorie decadentă și saturniană: doliu și melancolie.

Mecanismul prin care arta barocă devine catalizatorul unei esențe a timpului istoric, în funcție de acuitatea conștiinței crizei religioase și politice din Europa secolelor XVI-XVII, poate fi înțeles dacă urmărim jocurile de imagini (sau suprapunerea lor) cu privire la o figură centrală a teoriei politice: aceea de suveranitate, și anume la maniera în care ea este reflectată în teatrul clasic și în cel baroc, pe de o parte, în literatura absolutismului juridic și în cea monarhomahică, pe de altă parte.

Reforma și conflictele religioase care i-au urmat au pus într-o nouă lumină relațiile dintre puterea politică și valorile morale și religioase, au resuscitat conținutul teocratic al suveranității, exemplificată în figura Suveranului după modelul patriarhilor din Biblie. Întrebuințând un termen la modă, dar puțin cam riscant, „schimbarea de paradigmă“ a Renașterii, prin noile coordonate ale umanismului său antropocentric, a resuscitat din adâncuri sensibilitatea omului religios. Insistând pe ideea de om ca „apoteoză a creației“, se părea că luminile Rațiunii vor izgoni definitiv în tenebrele inconștientului neliniștile metafizice și religioase ale omului

medieval. Dar această trufie a omului renascentist de a se considera propriul său Demiurg, izgonindu-l pe Dumnezeu din Cetate, a fost plătită în curând cu o pierdere a sensurilor existențiale. Lipsa de securitate psihică dată de certitudinile dogmei, s-a tradus prin căutarea și regăsirea lui Dumnezeu. Nu întâmplător accentul pus de Luther pe mântuirea prin credință, ca singura punte de comunicare cu Divinitatea, pare un țipăt sfâșietor în pustie. La o analiză mai atentă se observă că în Evul Mediu există o mișcare a substanței sociale care scapă conceptualizării logice a ideilor. În primul rând, antinomia dintre pofta de viață a omului medieval și reprimarea pulsiunilor vieții printr-o austeritate impusă de ideologia păcatului originar. Această ideologie a austerității se traducea prin practici de mortificare a trupului în cadrul procesiunilor religioase în care alegoriile, ca reprezentări ale Vieții, ocupau în structura imaginarului social un loc deosebit. În al doilea rând, anul 1000 marchează o ruptură revoluționară în conștiința religioasă a Evului Mediu. Sosirea timpului mesianic, a Judecății de Apoi, amplifică ideea de catastrofă, de sfârșit al Istoriei și pregătește psihologic mulțimile pentru cruciade. Acest aspect central al discontinuității istorice va servi în continuare ca punct referențial pentru polarizarea categoriilor politice după conținutul categoriilor morale și religioase care confereau acțiunilor și instituțiilor politice valoarea lor de Bine și Adevăr. Această discontinuitate istorică va fi amplificată de sectele și ereziile care au însoțit Reforma ca și de reînvierea în forță a conținutului teocratic al puterii politice, datorită literaturii monarhomahice despre suveranitate. În majoritatea lor, scriitorii monarhomahi recomandau tiranicidul drept consecință a încălcării contractului dintre rege și popor al cărui garant era Dumnezeu. Dar clauzele acestui contract erau deviate de la proasta ocârmuire a regatelor la abateri de la dreapta credință, înțeleasă unilateral. Dacă forma de guvernământ în jurul căreia gravitau aceste dezbateri era monarhia, ereditară sau electivă, regele, ca titular incontestabil al suveranității în absolutismul clasic, suferă, în literatura monarhomahică, diminuări drastice ale prerogativelor puterii sale suverane, deoarece „magistrații au fost creați pentru popor și nu poporul pentru magistrați“[3] și pentru că „nimeni nu s-a născut cu coroana pe cap și sceptrul în mână“[4]. Pe plan artistic, regele, ca unul din personajele principale ale tragediei clasice, suferă, în partitura sa estetică, modificări esențiale. Măreția imperială care însoțea pe scenă comportamentul său august este înlocuită treptat de iluzia barocă de seducere a sensurilor printr-o scriitură emoțională. Uitatul, care structurează timpul istoric în funcție de acuitatea conștiinței crizei și a catastrofei, este o sublimare a inconștientului colectiv. În aceste condiții, arta barocă devine catalizatorul unei esențe a timpului, ireductibilă la eveniment, la timpul fizic, mecanicist și vid. Esența formei temporale a vieții umane poate să fie pe deplin înțeleasă prin sedimentarea acestor evenimente-șoc în inconștientul colectiv. Ea poate fi înțeleasă prin teatru: „Măreția istorică a unei epoci nu poate fi reprezentată de artă decât în forma tragediei“[5].

În acest moment, se pune o întrebare legitimă: în ce măsură și prin ce elemente specifice contribuie arta barocă la captarea atitudinilor, opiniilor și credințelor politice și la transfigurarea lor în idei politice? Amintim că barocul a fost un stil

predominant în arhitectură, pictură și literatură în secolele XVI-XVII. Inițial, barocul a apărut în Italia și în Spania, ca reacție față de Renaștere și ca produs al Contrareformei; ulterior, s-a răspândit în Europa sub diferite denumiri și maniere. Ca ideologie estetică, barocului îi sunt specifice oroarea de vid, tensiunea internă, mitologia realității, sentimentul perisabilității și al nestatorniciei, al singurătății omului în lume, tendința de a uimi și impresiona prin efectul miraculosului și ineditului.

Pe plan artistic, aceste trăsături se materializează în teme și structuri compoziționale, caracterizate prin motivele labirintului și perlei, prin multitudinea axelor și diagonalelor asimetrice, generatoare de iluzii motrice, de senzație dinamică, prin semiculorile fluide și formele deschise, sclipitoare sau centrifuge, care tind să evidențieze efectul pitoresc al decorativismului și ornamenticii, categorii centrale ale barocului.

În arhitectură și în artele plastice barocul introduce multitudinea detaliilor, abundența unor personaje puternic tensionate, racursiurile neobișnuite, discordanțele cacofonice, contrastul maselor, suprafețele concave și convexe. În literatură, și îndeosebi în lirică, barocul își conturează profilul stilistic prin abuzul de metafore, personificări și hiperbole insolite, prin jocuri de cuvinte complicate, combinații conceptuale bizare, deducții artificioase și antiteze subtile. În funcție de maniera specifică, literatura barocă a căpătat denumiri diferite: *eufuism* în Anglia; *marinism* în Italia; *gongorism* și *conceptism* în Spania; *prețiozitate* sau *stil prețios* în Franța; *ilirism* în țările balcanice. După unii cercetători, barocul ar fi o constantă a individualității creatoare care însoțește orice stil istoric: în acest caz ar trebui reflectate raporturile de interdependență dintre trăsăturile stilului clasic și baroc, pe de o parte, și teoriile suveranității din epoca absolutistă, reflectate în artă, mai ales în teatru, pe de alta. Voința de clasicism a fost una din trăsăturile autentice ale teatrului baroc și în această voință de imitare a tragediei antice – prin estetica Renașterii – se întrevede deja matricea regimului absolutist al epocii. Dar față de tragedia antică ale cărei personaje erau de preferință zeii sau eroii în luptă cu un destin implacabil, conținutul dramei baroce era în primul rând viața istorică, obiectul ei – monarhia absolută și, pe cale de consecință, personajele ei – regii și principii Europei medievale. „Ceea ce destinează monarhul să fie figura principală a *Trauerspiel*-ului nu este conflictul său cu Dumnezeu și cu destinul, nici prezentificarea unui trecut original antic [...], ci consacrarea virtuților principilor, frecventarea viciilor acestora, inteligența activității diplomatice și practica tuturor mașinațiilor politice. Suveranul, primul reprezentant al istoriei, nu este departe de a-i fi astfel încarnarea“[6].

După cum precizează un reprezentant al barocului din secolul al XVII-lea: „tragedia [...] nu permite niciodată ca în ea să intre personaje de rang inferior sau lucruri vulgare, căci ea nu tratează decât despre voința regilor, a morților, a disperaților, a infanticizilor, a paricizilor, despre incendii, incesturi, răscoale și războaie, plângeri, țipete, suspine și lucruri asemănătoare“[7].

Această recuzită sintetică a artei baroce, prezentată de Martin Opitz, este dublată de o individualizare mai exactă a conținutului și obiectului dramei baroce de un alt

contemporan al său, Johann Rist: „[…] trebuie să cunoști sentimentele unui rege sau ale unui prinț în timp de război ca și în timp de pace, să știi cum se guvernează o țară și un popor, cum se păstrează puterea sau respinge sfaturile funeste, ce viclenii să întrebuințezi pentru a cuceri puterea izgonindu-i pe alții sau chiar să-i elimini. În fond, trebuie să fii tot atât de abil în arta de a guverna ca și în limba ta maternă“[8].

Tendinței de a prinde extremele unei situații în intriga dramatică îi corespunde în gândirea politică a epocii tendința de a prinde în ideea politică de suveranitate poziții adeseori divergente. Într-adevăr, teoriile suveranității apărute în secolele XVI-XVII au această fluiditate barocă spre extremități. Dar, independent de aceste oscilații între extreme, impuse în primul rând de interesele religioase, suveranul rămâne pivotul tuturor construcțiilor juridice și politice despre suveranitate: „Suveranul este reprezentatul istoriei. El ține cursul istoriei în mâna sa ca pe un sceptru. Această concepție este cu totul altceva decât un privilegiu al oamenilor de teatru. Ea se bazează pe idei politice“[9]. Într-adevăr, în regimurile absolutiste din secolele XVI-XVIII placa turnantă a teoriei suveranității rămâne monarhul. Identificate în marea lor majoritate cu forma monarhică de guvernământ, aceste regimuri se caracterizează prin faptul că întreaga putere: legislativă, executivă și juridică aparține unei singure persoane și anume regelui. Regele are singur dreptul de a bate monedă, de a numi miniștrii, pe primul-ministru și pe procurorul general, de a încheia tratatele de pace și de a declara război, regele este și comandantul suprem al armatei, șeful domeniului public. Întrebarea care se pune este de ce, în aceste condiții, absolutismul nu este asimilat totalitarismului? Răspunsul este că, în actul guvernării, regele este ținut, deopotrivă, de legile umane și de legile divine. Ritualul încoronării, jurământul rostit, ungerea cu sfântul mir fac din rege o ființă sacră, de vreme de Biserica transmite voința lui Dumnezeu de a fi rege prin actul încoronării. Conținutul religios sau laic al legitimității puterii regale transpare astfel foarte clar în cele două tipuri de absolutism religios sau laic, în clasicism, pe de o parte, în literatura politică a Reformei și a Contra Reformei, pe de altă parte.

În absolutismul clasic, religios sau laic, începând cu Jean Bodin (*Les six livres de la République*, 1576) și până la Bossuet (*La Politique tirée des paroles pures de la Sainte Ecriture*, 1679) figura monarhului ca sediu central al suveranității ocupă un loc proeminent. Dar deși imaginea paternalistă a monarhului recuperează monarhia ca formă de guvernământ benefică, opusă tiraniei, suveranitatea, în construcția juridică a lui Jean Bodin și Hugo Grotius, este superioară monarhului. Suveranitatea este „puterea de a face și desface legile“ (J. Bodin). Ea este superioritatea monarhului și a puterii politice deoarece asigură principiul continuității existenței și unității statului. În teoria suveranității la Grotius apare o nuanță esențială, dar care duce la aceleași concluzii. Dreptul natural, o dată creat, nu mai poate fi desfăcut nici de Dumnezeu. Din dreptul natural derivă acea *appettitus socialis*, instinctul de asociere, rezultat din sentimentul moral de bunăvoință. Continuitatea statului are ca obiect respectarea obligațiilor asumate anterior. Faptul că gânditorii politici din secolele al XVI-lea și al XVII-lea găsesc monarhia ca forma de guvernământ cea mai aptă să

exprime conținutul legitim al suveranității provine din urgența imperioasă a găsirii unei forme politice care să garanteze pacea și sfârșitul conflictelor religioase. Din această perspectivă suveranitatea apare ca un fel de imperativ categoric, deasupra regelui și puterii. Chiar dacă poporul, ca titular al suveranității în primele epoci, a conferit regilor această calitate supremă a puterii de comandă, printr-un contract de donație, printr-o liberalitate, nu înseamnă că regele, ca titular posterior al suveranității, se poate identifica deplin cu conținutul suveranității. Din această perspectivă se poate stabili o corespondență între condiția eroului tragic din teatrul grec sau din clasicismul francez – zeu sau erou – deasupra cărora plana destinul inexorabil și conceptul juridic de suveranitate al absolutismului clasic. În schimb, în teatrul baroc partitura și distribuirea rolurilor se schimbă. Zeii și eroii dispar de pe scenă care acum este populată cu personaje istorice, regi sau împărați. Dar, începând cu Reforma, teoriile despre suveranitate, în ciuda normelor estetice clasice, cunosc adevărate fisuri în conținutul lor juridic care induc și modificări sensibile în statutul personajului principal. Și în acest conținut se simte ambiguitatea fundamentală a barocului. În literatura monarhomahică, efortul principal este orientat spre demolarea figurii suveranității, reprezentată prin rege. Dar regele este perceput funcție de religia pe care o apără și căreia îi aparține cel ce scrie. Legitimității teocratice a suveranităţi bazată, paradoxal, pe teoriile contractualiste și consesualiste, îi corespund în teatrul baroc devieri substanțiale de la dogma estetică a teatrului clasic și anume regula celor trei unități: de acțiune, de timp și loc. Fisurilor din teoria clasică a suveranității le corespund în teatrul baroc abaterile de la teoria Katharsisului aristotelic prin forța de purificare a teroarei și milei pe care spectatorii le percep prin identificarea afectivă cu destinul personajelor. Acestea sunt înlocuite cu lauda lui Dumnezeu și instruirea contemporanilor: „Noi, ceilalți creștini, nu trebuie să avem alt scop, scriind și reprezentând piese de teatru, ca în toate operele noastre, decât să-l glorificăm pe Dumnezeu și să propovăduim binele aproapelui nostru“[10]. Teatrul trebuie să încurajeze spectatorii să practice virtuțile creștine.

Dacă în teatrul baroc corespondențele dintre formele politice și formele artistice seduc sensurile prin faptul că vor să scape de rigoarea restrictivă a Legii artistice sau politice, în teatrul clasic francez există o convergență artistică între aceste forme, cerută de respectarea imperioasă a unității de timp, de loc și de acțiune. Franța a fost, dintre țările catolice, spațiul cel mai sfâșiat de conflictele religioase dintre catolici și protestanți în secolul al XVI-lea. Nu întâmplător teoriile absolutismului clasic din secolul al XVII-lea pun accentul pe eficiența puterii monarhului și nu pe ideea de suveranitate a puterii regale, rezultată din contractul dintre rege și popor. La teoreticienii catolici din Ligă sau din Frondă, la iezuiții precum Bellarmin, Suarez și Mariana, ca și la monarhomahii protestanți, suveranitatea puterii regale rezidă, de fapt, în apărarea dreptei credințe. Regele este văzut, de fapt, „un atlet al lui Hristos“ în variantă oficială. Voința masei de cetățeni care duce la încoronarea regelui sau la detronarea lui, în condițiile în care el nu guvernează după dreapta credință, conține, în chiar corpul acestor teorii, o primă ficțiune. Pentru că poporul nu-l putea detrona

de unul singur pe rege, la voința lui, ci numai magistrații superiori, adică principii, clerul superior, aristocrația, și numai după ce aceștia au ajuns la concluzia că regele nu a respectat dreapta credință. Pentru Théodore de Beze, „nu este licit nici unui particular să opună forța forței tiranului, autorității sale private". În teoria ambelor tabere de gânditori religioși cu privire la suveranitatea regală se recunoaște influența Evului Mediu creștin despre *ars reggendi* (arta regelui de a conduce) care consideră că legitimitatea puterii regale derivă mai mult din finalitatea actului de guvernare asupra supușilor decât din originea ei. În concepția lui Théodore de Beze despre sursele autorității Magistratului nu sunt greu de văzut cele trei calități necesare regelui în actul de guvernare medievală: înțelepciune, cumpătare, toleranță. Majestatea puterii regale provenea din sacralitatea persoanei regale, în transsubstanțierea mistică a acesteia în actul guvernării: „Magistratul este cel care, prin consensul cetățenilor, este numit protector al păcii și liniștii publice. Această bună ordine se extinde asupra tuturor lucrurilor, atât publice cât și particulare, atât sacre cât și comune, cu scopul ca cetățenii Republicii care îi sunt încredințați să trăiască cinstit, corect și fericit"[11].

Cu totul altfel se prezintă Puterea și formele de guvernământ în absolutismul clasic. Avându-și epicentrul în Franța secolului al XVII-lea, acest regim face apologia monarhiei, mai mult din perspectiva lui Machiavelli, de creștere naturală a puterii și de eficiență a sa, decât din perspectiva suveranității regale a scriitorilor monarhomahi și a celor din Evul Mediu. Este interesant de observat că printre susținătorii proeminenți ai noilor teorii despre puterea monarhică se află ierarhiile clericale ale timpului: cardinalul Richelieu și arhiepiscopul Parisului, Bossuet. În *Testamentul politic*, scris între 1635-1640, dar publicat în 1688 la Amsterdam și dedicat lui Ludovic XIII, Richelieu (1585-1642) consideră că pentru un rege esențial este să fie nu bun și virtuos, ci puternic: „Puterea este unul din lucrurile cele mai necesare pentru măreția regilor și pentru fericirea guvernelor lor. Prin urmare, regele are nevoie de o armată puternică, de venituri mari și de o bună reputație. Strălucirea regimului nu face decât să traducă măreția sa. Ea imită astfel pe cea a lui Dumnezeu și depășește pe cele care au existat vreodată [...]"[12].

Atât Richelieu, cât și Bossuet readuc în actualitate sistemul de metafore al Antichității prin care Platon și Aristotel legitimau monarhia ca cea mai bună formă de guvernământ, opusă tiraniei și celorlalte regimuri corupte. La metafora timonierului și la cea organicistă a unității dintre corp și creier se adaugă teoriile patriarhale deghizate sub metafora: „un singur păstor la o singură turmă", întrebuințată de Richelieu. „Un singur pilot este la cârma statului. Nimic mai periculos decât diverse autorități egale în administrarea afacerilor". Tot astfel, nimic mai periculos decât o guvernare colectivă: „Un corp [...] având mai multe capete nu poate avea un același spirit. Adeseori, el nu poate fi ajutat nici să cunoască, nici să sufere, binele său propriu fiind compus din tot atâtea mișcări diverse din câte subiecte diferite este compus"[13]. Motivul pentru care Richelieu se arată un adversar implacabil al oricărui fel de conducere colegială a Regatului, inclusiv al stărilor generale, este că aceasta

aduce prejudicii nu numai puterii și prestigiului regal, dar amenință însăși unitatea regatului prin faptul că favorizează acțiunile subversive ale adversarilor lui. Un parlament, compus din mai multe stări, paralizează deciziile, deoarece interesele contradictorii, înaintate spre a fi soluționate, produc „un fel de aberație în a cunoaște relele dacă nu există tendința de a le remedia". Încheierea lucrărilor stărilor generale (din 1614) a fost fără rezultate. „A trebuit să încărcăm provinciile cu taxe pentru a plăti pe deputații lor." În plus, „comunitățile nu înțeleg niciodată binele lor. Motivul este că, într-o comunitate, numărul nebunilor este mai mare decât cel al înțelepților și, așa cum spunea Seneca, spiritele nu sunt atât de bine dispuse ca cele mai bune lucruri să placă unei cât mai mari părți"[14].

Dacă în calitate de prim-ministru al regelui Ludovic XIII Richelieu se mândrește de a fi contribuit la prestigiul „numelui Majestății Sale" peste hotare, nu aceeași este părerea sa despre Ludovic XIII însuși. În capitolul I al *Testamentului* el critică lipsa de interes a regelui pentru protocolul și eticheta de la Curte, dovedind o fină intuiție cu privire la forța imaginii în construcția majestății puterii regale. Lipsa de fast exterior a Curții regale îl nemulțumește, de asemenea, pe primul ministru. Mobilele sunt vechi și ieftine, caii și atelajele sunt neîngrijite, iar oaspeții de seamă sunt serviți de servitori „simpli și murdari, încât străinii au avut adeseori prilejul să râdă de noi".

O altă cauză care îl determină pe Richelieu să pledeze constant pentru forma de guvernământ monarhică este rațiunea de stat, o obsesie constantă a guvernării sale. Concretizată adesea în formula antică: *Salus Republicae suprema lex*, ea este una din rațiunile „pe care rațiunea nu le cunoaște", după cum va spune Pascal. Rațiunea de stat este apanajul spiritelor cultivate, superioare, care pot „descoperi viitorul prin prezent". Și în această privință afinitățile cu imaginea omului politic la Platon provin din pedagogia socială de la baza formării și educației acestuia pentru arta dificilă a guvernării: „Omul de stat nu trebuie să se lase deturnat de la scopurile pe care i le dictează rațiunea de stat de către scopurile prezente ale dușmanilor de stat sau de către artificierii lor. El trebuie să-și reprime orice alt sentiment, chiar bun, dacă este prejudiciabil statului. Omul de stat nu trebuie să se lase impresionat de teamă, teroare sau panică; mai mult, nu trebuie să se lase dominat de sentimente împotriva adversarilor lui, nici de tandrețe pentru bărbații sau femeile iubite"[15].

Absolutismul teocratic al lui Bossuet (1627-1704) purcede dintr-o altă sursă de legitimitate, legitimitatea divină, prezentă în textele sacre, pentru a fundamenta importanța formei de guvernământ monarhice pentru pacea și fericirea popoarelor. Creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, în infinita lui dragoste și bunătate, omul ar participa la edificarea societății sale urmând modelul divin, printr-un fel de radiație adaptativă, după cele 10 porunci: „Noi vedem societatea umană sprijinită pe fundamente indestructibile: un același Dumnezeu, un același obiect, un același scop, o origine comună, un același sânge, un același interes, o nevoie reciprocă, atât pentru afaceri cât și pentru dulceața vieții"[16].

Ca la orice cleric care se respectă, necesitatea guvernării monarhice apare la Bossuet drept consecință a căderii primului om în ispită, a păcatului originar. La

început, specia umană constituia o singură și mare familie și numai Dumnezeu, „adevăratul rege exercita la începutul lumii, vizibil, prin el însuși, imperiul și autoritatea asupra oamenilor“[17]. Dar apoi, sub influența păcatului originar, au apărut Răul, zavista, lăcomia. Comunitatea umană inițială s-a divizat în popoare, fiecare dintre acestea fiind alcătuite din mai multe familii particulare: „Societatea umană a fost distrusă și violată de pasiuni. Totul se divizează și se împarte între oameni, datorită violenței pasiunilor lor“[18]. Această separare a oamenilor într-o nouă formă de comunitate este marcată în timp și spațiu de teritoriu, element indispensabil al formei politice numită „stat“; „societate politică“ sau „societate civilă“ prin care Bossuet desemnează noua „societate parțială“ a oamenilor. De aici definiția statului: „O societate de oameni uniți împreună sub aceeași guvernare și sub aceleași legi“[19]. Necesitatea monarhiei, ca formă de guvernământ în istorie, este văzută de Bossuet din mai multe perspective:

1. Regele singur poate salva supușii de consecințele nefaste ale păcatului originar în planul vieții temporale. Prin sacralitatea naturii sale și prin calitățile dovedite, el a devenit o expresie a echidistanței și o garanție a victoriei în lupta împotriva pasiunilor și dezbinărilor, frecvente în societatea naturală a oamenilor unde domnește starea de anarhie: „Grație ei, fiecare particular renunță la dreptul de a ocupa prin forță ceea ce îi convine pentri ca astfel să devină el însuși mai puternic. Existența guvernării asigură perpetuarea statelor și le face nemuritoare“[20].

2. Suveranitatea puterii regale legitimată prin drept divin. Ideea că suveranitatea a aparținut inițial poporului care a cedat-o regelui prin intermediul unui contract i se pare hilară lui Bossuet. În starea de anarhie, poporul nu avea suveranitate, pentru că aceasta nu exista. Suveranitatea presupunea prin ea însăși un fel de guvernare instituită: astfel că, la începutul lumii, Dumnezeu singur exercita puterea și autoritatea asupra lumii. Regalitatea a luat naștere din autoritatea paternă. Teoriile care explică cel mai bine geneza statului și pe care Bossuet le susține cu argumente din Biblie sunt teoriile patriarhale. Prima formă de guvernământ, cea monarhică, a luat naștere din uniunea mai multor familii, conduse de un singur bătrân, șef al acestor familii. „Oamenii [...] care găsiseră o binefacere în această viață s-au convins ușor să facă societăți de familii sub regi care le-au ținut loc de tată“[21]. Prima formă de guvernământ decurgea astfel din familia patriarhală, după modelul celor păstorite de Avraam și de Simon.

3. Sacralitatea regalității derivă din tradiția biblică, din respectul Apostolilor pentru puterile instituite, din învățăturile Mântuitorului adresate creștinilor pentru a fi buni cetățeni și a-și iubi patria. În plus, Dumnezeu i-a desemnat pe regi ca pe proprii lui miniștri și domnește prin ei. De aceea, „respectul, fidelitatea și supunerea care se datorează regilor nu trebuie să fie afectate de nici un pretext“[22]. A atenta la persoana lor este un sacrilegiu, chiar și în condițiile în care regele ar guverna prin nesocotirea celor sfinte. Dar și în acest caz Bossuet nu absolvă pe supuși de supunerea datorată regelui și nu admite revolta împotriva lui. Singurele remedii acceptate pentru îndreptarea regelui pe calea cea dreaptă sunt „dojenile respectuoase, fără murmur și fără revolte, unindu-și rugăciunile pentru transformarea lui“[23].

4. Tradiția. Respectarea puterilor instituite în fiecare țară și, mai ales, în Franța, este o datorie de onoare și sacră a fiecărui cetățean. Arhiepiscopul Parisului și fostul preceptor al lui Ludovic XIV nu scapă prilejul să reamintească, în acest context, importanța politicii în istoria societății umane: „Prin guvernare și legi liniștea și viața tuturor oamenilor sunt, atât cât este posibil, sigure. Avantajele societății sunt atât de mari încât ele îi obligă pe cei care fac parte din ea să se supună la comanda autorității. Cine nu iubește societatea civilă din care face parte, adică statul în care s-a născut, este dușmanul lui însuși și al întregului neam omenesc. El trebuie să fie bun cetățean, și să sacrifice patriei sale aflată la nevoie tot ceea ce are și propria sa viață“[24].

Pe de o parte, dorința de limitare a puterii regale în numele „dreptei credințe“; pe de alta, obsesia unității regatului cauzată de conflictele religioase. Pe de o parte, posibilitatea de a-l detrona pe rege în numele „contractului special“ dintre acesta și popor; pe de alta, sacralitatea de neatins a persoanei regelui. Conflictul dintre Lege și valoare, dintre datorie și iubire, dintre etern și efemer se reflectă cu destulă fidelitate în teatrul clasic francez, în special în tragediile lui P. Corneille și J. Racine. Dacă axa paradigmatică a tragediei elene este relația sfâșietoare dintre om și destin, în teatrul clasic francez această axă este amplificată de tensiunea dintre om și divinitate, dintre Dumnezeul ascuns, deținător al harului, și lipsa chinuitoare de certitudine a omului, neputincios în fața pasiunilor devoratoare.

Concepte-cheie

alegorie, simbol; baroc; clasicism; suveranitate; legitimitatea puterii; imaginea regelui; teatru politic; formulă politică

Întrebări

1. Definiți funcțiile cognitive ale alegoriei și simbolului în cunoașterea realității politice.
2. Arătați relația (relațiile) dintre imaginea regelui, suveranitatea puterii și formele de legitimitate politică.
3. Arătați raporturile dintre formele de comunicare și formula politică la nivelul unei epoci sau perioade istorice.
4. Precizați deosebirile dintre clasicism și baroc din perspectiva comunicării politice și artistice.

CAPITOLUL 5

Imaginea liderilor și a instituțiilor politice în istoria României

Structuri antropologice ale imaginarului politico-istoric românesc

Apariția sentimentului de spațiu și timp istoric în iconografia românească are la bază mutații profunde într-o existență dusă în cadrul liniștit al automatismelor vieții. La o analiză diacronică mai atentă, se va vedea că focul setei de cunoaștere din miturile românești va fi ațâțat mai târziu nu numai de aspirația faustică spre autodepășire, ci și de condițiile istorice specifice care își vor pune pecetea asupra acestui gen de cunoaștere. O dată cu evoluția formelor și instituțiilor politice, spiritualitatea populară va cunoaște noi tehnici de evocare a acestora care vor fixa coordonatele percepției evenimentului politic într-un mod sui-generis.

După ce vulturii Romei au prins rădăcini pe alte meleaguri, din stepele fără de sfârșit ale Asiei s-au pornit crivățuri năpraznice. Tam-tamurile de copite ale hoardelor barbare loveau în mărul de granit al Carpaților. Popoarele migratoare s-au revărsat peste zările timpului, spărgând catapeteasma dintru început a lumii. Cavalcadele fulgerătoare ale cavaleriilor nomade mai răsunau încă a groază în sufletele înspăimântate de ecourile unor asemenea halucinații apocaliptice și răscoala simțurilor speriate era copleșită de un sentiment mai înalt, întovărășit de patosul măreției umane, al rezistenței în fața cotropitorilor. Din seninătățile cucernice priveau c-un fel de spaimă și de superstiții la necunoscutul orizonturilor albastre. Ce ascundea azurul în neprihănirea lui? Ce neprevăzuturi mai putea să ofere?

Ce a rămas, după asemenea evenimente, în spațiul carpato-dunărean? O estompare antropomorfică a imaginației, hrănită dintr-o explozie evenimențială, trăită cu un prea plin afectiv. Năvălirile repetate ale barbarilor vor produce în sufletele neamului pașnic de plugari și de păstori mutații în sistemul de imagini și de înțelegere a realității. În nopțile senine ciobanul mioritic va fi citit în mersul stelelor traiectul propriei lui înfrățiri cu natura într-un prezent pur, sustras retrospecției imagistice. Dar după precipitarea vijelioasă a evenimentelor, întrebările erau canalizate retrospectiv, fructul amar al experiențelor trăite servind ca hrană imaginației.

Nu numai recunoașterea unei sensibilități artistice și a unui univers imagistic se găsește în studiul literaturii populare, luată ca punct de plecare necesar în configurația

unui imaginar politic, ci și notele caracteristice ale specificului stilistic național. În *Miorița*, certificatul de autenticitate artistică al poporului român, primul poet al neamului nu a cântat măreția faptelor de vitejie, elanul cuprinderii spațiale, orizontul și perspectiva isprăvilor de ordinul valorii istorice. Încă de la primul cuvânt artistic pronunțat, sufletul acestui rapsod „s-a simțit element al naturii veșnic nouă și a primit moartea ca pe o eliberare și-o înnoire".

Peste dimensiunile păgân-metafizice ale timpului anistoric din *Miorița* aveau să apară în sensibilitatea artistică a poporului, o dată cu apariția creștinismului și năvălirea barbarilor, intrarea în contingent și evenimențial, în coordonatele istorice ale existenței. Timbrul atât de specific al artei de evocare avea să fie dat de îngemănarea dintre un timp mitic, plin până la incandescență de substanța grea de sensuri umaniste, și de un timp istoric, supus avatarurilor sociale din epocile de tranziție.

Tradiția folclorică românească se referă în primul rând la întemeierea statelor feudale românești și aproape deloc la epoca daco-romană. Poate, de aceea, în afara personajelor fantastice și a păstorului din *Miorița*, prototipurile care au trecut din folclor în literatură și au rămas ca efigii reprezentative aparțin tot Evului Mediu: *Meșterul Manole*; pe când la cei doi mari creatori de epopee românească emblemele sunt Mircea cel Bătrân (Eminescu) și Ștefan cel Mare (Mihail Sadoveanu).[1]

O dată cu această schimbare existențială în destinele poporului român va apărea în literatura populară o altă atitudine față de substratul mitic al imaginarului. Contactul concret cu realitatea, condițiile istorice similare în repetarea lor îndelungată vor oferi o estompare antropomorfică închipuirii. Fantasticul din balade avea să fie împământenit sub o formă concretă; în balada istorică mirajul depărtărilor, deosebit sensibil de cel din basme, avea să fie exprimat prin aderența la expresia exhaustivă a categoriei de spațiu: împărăția Turcului. Țarigradul devine „celălalt tărâm"; aventurile eroice ale lui Novac și Gruia se termină, victorioase, pe pământul turcesc. Personificările hiperbolice ale eroilor negativi: Harapul, Han-Tătar, Pașa, Păgânul, Împăratul Negru, se vor realiza în balade după chipul și asemănarea oștenilor din armata turcă. Într-adevăr, frecvența motivelor orientale, a scenelor de luptă cu cotropitorii otomani din baladele istorice, adevărate nuvele compuse din secvențe vizuale și din regizarea textului „cântat", psihologia și atmosfera de epocă vor fi tratate la un nivel artistic superior în nuvela și romanul istoric. De exemplu, sfera lexicală peiorativă aplicată oștenilor turci în timpul războaielor de apărare ține de imaginarul care în viziunea religiei ortodoxe este propriu forțelor ostile Binelui: „spurcați", „necurați", „fiară", „păgân", „murdar", „necredincios", „treclet", „proclet" etc. Marea Neagră și Dunărea, canale de comunicare și receptare a informației, stabileau o estompare concretă imaginației, iar Calea Robilor constituia un suport de depănare a amintirilor, de transformare a spațiului și timpului mitic în spațiu și timp istoric. Sentimentul necesității solidarității colective în fața primejdiei, precum și conștiința păstrării libertății și a ființei naționale adăugau o nouă dimensiune istorică: dimensiunea mesianică. În cronicile bătrânilor boieri, pe lângă ideologia lor oficială, se simte ceva din pulsul vremii. Plânge în „izvoadele bătrâne" o speranță a mântuirii; se simte din ce în ce mai clar rolul prostimii în determinarea sensului evenimentelor.

În totalitatea ei, masa nu mai servește ca decor proceselor sociale și naționale din zbuciumata istorie a veacurilor de mijloc, ci ia parte integrantă la apărarea națională, într-o impresionantă înfrățire cu natura, ca în poezia populară. Comunitatea de ideal – masă-personalitate în momentele supreme ale apărării patriei – duce la contopirea energiilor în același eroism mistic, iar tipul special de organizare a armatei feudale, prin excluderea de la sine a mercenarilor și prin participare voluntară, avea să imprime un statut existențial deosebit conceptului de erou în operele de evocare istorică de la *Alexandru Lăpușneanu* până la *Frații Jderi* din cadrul literaturii române.

În aceste condiții, fluxul modelator al istoriei a continuat să circule subteran. Conștiința rezistenței victorioase a proiectat, prin anamneză și autoscopie, când amintirile dureroase devin dulci față de încercările mai grele ale prezentului, nostalgia măreției de odinioară.

Liniile directoare ale evoluției nu s-au întrerupt. Ruptura bruscă în condițiile istorice a determinat o reîntoarcere în „carapacea tradiției". În schimbul participării la istorie pe un plan inferior, istoricitatea s-a dizolvat în social, s-a conservat în orizontul lui ontologic. De aceea, conștiința continuității istorice a vieții în cadrul unui orizont zbuciumat a dus la revoluționarea conceptului de evocare istorică în funcție de perspectivele ideale ale existenței și de ponderea substanței istorice în mitul și în imaginarul social prin refuzul unei istoricități liniare și exterioare.

Obligat să-și apere în permanență ființa națională, poporul român a păstrat un cult special Istoriei. Ca într-un pelerinaj la templu sacru, în vremurile de restriște, el a coborât în trecut să-și ia cuminecătura întăririi și a credinței. Nu întâmplător regresiunea în timp semnifică tendința de a ajunge la momentul genezei, la pulsul inițial al timpului mitic, pentru ca însetat de imaginea libertății unor epoci de aur, să proiecteze în viitor aerul ei tonifiant. Neatârnarea unui trecut glorios își arunca razele ei fecunde asupra prezentului, nu întotdeauna la înălțime, de unde mereu tendința de întoarcere și de contemplare a începuturilor. Așezat la o răscruce de drumuri continentale și intercontinentale, în centrul de balans al lăcomiei unor mari imperii, poporul român s-a întors asupra lui însuși, adâncindu-și aspirațiile și zestrea umană, purificându-și sufletul și calitățile pașnice în raport cu nenorocirile.

Din această antinomie a unor fenomene istorice repetate în cicluri, de unde și tendința continuă de revenire la datul inițial, au luat naștere istoricitatea și germenii evocării istorice, care aveau să fie structuri permanente ale culturii și literaturii române.

Funcțiile cunoașterii istorice completează și dezvoltă coordonatele gnoseologice ale artei. Preponderența lor diferă de la caz la caz, în funcție de specificul dezvoltării istorice a fiecărui popor. În plan artistic, evocarea istoriilor imperiilor colonialiste va suferi, inevitabil, un regres spre paseismul exotic, fără vigoarea optimistă a Speranței, cum este cazul popoarelor mici, angajate în lupta de eliberare națională și socială.

Pătrunderea valorilor istorice în componența imaginii lărgește sfera de inspirație a evocării. Paralelismul dintre epistemologia artei și a istoriei a fost sugerat

încă de Aristotel: dacă istoria ne arată ceea ce s-a întâmplat, arta ne sugerează ceea ce ar fi putut să se întâmple. Finalitatea utilitară a artei presupune un mesaj, o perspectivă umanistă ideală. Finalitatea în istorie, ca rezultat al procesului neîntrerupt al vieții omenești, presupune un sens al existenței care nu este altul decât perfecțiunea morală și libertatea ființei umane. Concomitent cu dezvoltarea istoriografiei românești, propulsată de viguroasa afirmare a conștiinței naționale din secolul al XIX-lea, se căuta și o rostuire a acestei activități spirituale, o motivare utilitară precum și un statut explicativ pentru activitatea umană pe cărările încă necunoscute ale viitorului.

Înainte ca primele elemente de filosofia istoriei să pătrundă în cultura română, cronicarii au intuit, căutând să extragă un sens al adevărului istoric din miile de ani de evoluție organizată a umanității, că istoria înaintează conform unei legități implacabile, imperceptibilă în contemporaneitatea generațiilor.

Dar sensul acestei evoluții era pus pe seama unei puteri misterioase, singura stăpână a scopului implacabil al istoriei. Unul după altul, evolutiv și calitativ, cronicarii reiau afirmațiile germinative ale predecesorilor, adâncindu-le și îmbogățindu-le cu noi argumente. Noblețea originii romane și continuitatea acesteia în labirintul unei istorii vitrege fixau coordonatele spațio-temporale în care detaliile semnificative ale istoriei noastre se încorporau în logica devenirii. Gândirea istorică se secularizează și necesitatea studierii trecutului este înfățișată în manieră utilitaristă. Se trag concluzii călăuzitoare pentru politica prezentă a statelor și domniilor. G. Ureche și M. Costin, pornind de la circulația universală a temelor: *fortuna labilis*, *vanitas vanitatum*, *tempus irreparabile fugit*, *curriculum vitae* în Evul Mediu ajunseseră la o explicație a prăbușirii grandioase a marilor imperii și la meditația privind scurgerea timpului segmentat în mari perioade. Stolnicul Constantin Cantacuzino, încetățenește în cultura românească concepția ondulatorie a succesiunii civilizațiilor și a imperiilor, momentul de vârf în cultura feudală fiind surprins de Dimitrie Cantemir în *Monarchiarum fisica examinatio; Incrementa atque decrementa Aulae Otomanicae*, unde mișcarea circulară a monarhiilor în istorie, deopotrivă naturală și politică, depășește viziunea ondulatorie de la baza dezvoltării istorice, lansată în secolul Luminilor de G. Vico, Voltaire și Montesquieu.

Cercetările din domeniul filosofiei istoriei și al culturii în secolul al XIX-lea aveau să arunce o lumină revelatorie asupra mecanismelor de formare și evoluție a vieții istorice. Evoluția în afara timpului organic al popoarelor în raport cu rădăcinile lor istorice nu mai are eficiență. Datorită evenimentelor contradictorii generate de schimbările social-politice amintite mai sus se caută acum un sens final al istoriei, unificator al acestor disjuncții existențiale. Vasta sinteză, deasupra evenimentelor, era impusă de schimbarea bruscă, petrecută în Europa o dată cu Marea Revoluție Franceză și războaiele napoleoniene. Armatele de mercenari sunt înlocuite cu armatele naționale; războaiele de eliberare națională vor evidenția raportul de determinare dintre erou și masă, individ și istorie, subiect și stat. Istoria începe să apară ca o forță atotputernică în determinarea existenței fiecărui individ luat în parte prin prezența

lui în destinul colectivității. În cadrul relației masă-erou istoricitatea se traduce prin determinarea locului concret pe care un om îl poate avea în orientarea grupului său.

Intrate în câmpul vizual al filosofiei istorice arta și literatura vor descoperi noi valențe de evocare artistică. Unghiul psihologic din care privim faptele din trecut, prin optica unui prezent afectiv, poate surprinde determinații multiple de angajare sensibilă care solicită memoria într-un sens dat. Astfel, conceptul de evocare istorică ține de atitudinea scriitorului față de epoca revolută reînviată. Dacă epoca în discuție este apropiată sau nu prin caracterul ei reprezentativ de epoca scriitorului, acestea vor fi ca două prisme cromatice, ale căror fascicule interferente vor avea ca unghi incident al reflecției problematica și frământările prezentului. Tendințele nemărturisite spre o perfecțiune intangibilă sunt proiectate în trecut, cu siguranța unei baze ontologice concrete, ca efect al refulării lor. În ambele cazuri, libertatea imaginației este nelimitată, când nu este îngrădită de dimensiunile reale ale posibilului. Nemulțumiți de ceea ce nu pot face, de ceea ce nu le poate oferi prezentul, oamenii proiectează în trecut prin imaginația lor aspirația spre perfecțiune în timpurile revolute. Idealizarea dilată subiectivitatea până la monumental, iar potența reprezentărilor noastre duce la dispariția semnificațiilor și a relațiilor cauzale dintre evenimente.

„Dar miturile nu pot fi înțelese dacă le separăm de viața oamenilor care le povestesc. Cu toate că sunt chemate mai devreme sau mai târziu – foarte devreme, câteodată ca în Grecia – la o carieră literară proprie, ele nu sunt invenții dramatice sau lirice gratuite, fără raport cu organizarea socială sau politică, cu ritualurile, cu legea sau cutuma; dimpotrivă, rolul lor este să justifice toate acestea, exprimând în imagini marile idei care le organizează și le susțin“[2]. Mitul este prin excelență expresia unei gândiri colective sau, cum spun Jung și Kerényi, mitologia „a fost trăită iar pentru popor a reprezentat „modul său de expresie de gândire, de viață“[3].

Direcția monumentală în abordarea artistică a istoriei începe din secolul trecut și continuă, oarecum, tehnica epopeică. Pe plan european, romanul a luat naștere prin destrămarea epopeii. Legendarele fapte de arme s-au păstrat deghizate sub haina metaforelor în cântecele de geste medievale. Cruciadele, pornite din viziunea de apocalipsă a sfârșitului lumii dar și din calculele geopolitice ale Papilor, au cuprins repede entuziasmul maselor, străbătute de fiorul emoției religioase. Povestirile biblice, evocând minunile săvârșite de puterea divină pentru răscumpărarea păcatului originar, înălțau până la registre apocaliptice imaginația aprinsă a mulțimilor. La popasurile de noapte în drum spre locurile sfinte, unde se depănau povestiri, întâmplări și se relatau minuni religioase, s-a catalizat motivul hanului în cultura europeană ca loc, punct de plecare și prim-plan al perspectivei dublat de tehnica introducerii în ceremonialul povestirii a protagoniștilor acțiunii. Romantismul, în totalitatea lui continentală, ca o reacție față de schemele general-umane ale clasicismului, a propulsat masiv poporul în conștiința istorică, conferindu-i statut de personaj literar colectiv. Preocupările pentru culturile și specificul național au relevat unei lumi mirate frumusețile tradițiilor, prospețimea imaginilor artistice din arta populară, vigoarea nefalsificată a unei sensibilități estetice autentice. Religiozitatea medievală, cu cohorta

ei de legende, credințe, simboluri mistice, a fost reactualizată în romantism, o dată cu redescoperirea miturilor păgâne. Fuzionând cu înflăcărarea, spiritul de sacrificiu, patriotismul și umanitarismul din romantism, această viziune a pregătit tendința spre abordare monumentală a eroilor și evenimentelor istorice. Teoretizată de Burckhardt și Nietzsche, ea izvora dintr-un idealism psihologic subiectiv, specific imaginației și sensibilității neoromantice.

În spațiul literaturii române frânturile rămășițelor de epopee spre care spiritul autohton a zvâcnit permanent s-au pietrificat în baladele istorice. Făpturile fabuloase, epocile istorice voit vag conturate cronologic, acțiunea revendicativă a unor noi eroi legendari în luptă cu cotropitorii orientali aruncă o lumină revelatoare asupra mentalității poetice din Evul Mediu în spațiul balcanic, străbătut de motive și teme comune ale creativității orale. Similitudinea dintre dezvoltarea compoziției în baladă și nuvelă se datorează împiedicării evoluției speciilor culte și mai ales a romanului în cadrul culturilor balcanice. Modelul tehnic și psihologic de la care a pornit nuvela istorică balcanică are la bază intriga rapidă și relativ simplă, foarte concentrată, fără gesticulația luxuriantă și mișcarea hiperbolică individuală, prezentată în cântecele de geste medievale.

Încercările pentru constituirea acestei specii literare apar pentru prima dată în epoca pașoptistă, paralel cu începuturile romanului social, ceea ce demonstrează pe lângă ponderea problemelor sociale, interesul epocii pentru istorie. Până atunci baladele populare și cronicile realizaseră sentimentul participării la istorie prin transcenderea monumentală a eroilor populari îndrăgiți și fixarea în imagini de legendă a unor voievozi demofili căzuți victimă în lupta pentru visul scump al libertății. Liniile de forță ale sugestiei mitologice, cu aura legendară a faptelor au constituit, prin permanența lor generatoare de imaginație poetică, structurile coerente ale unui univers imaginar.

„Revelația valorilor documentare și artistice ale folclorului se datorează atmosferei ideologice dominante atunci în Europa și pe care reprezentanții generației au receptat-o în adolescență și în anii primei tinereți. […] Pentru generația romantică folclorul reprezintă un factor de legitimitate istorică. Pentru că – spre deosebire de literaturile cu îndelungată tradiție scrisă, acolo unde alături de mitologia națională, romantismul a fost sinonim și cu resurecția „mitologiilor revoltei“, întruchipate de Prometeu, Satan sau Cain […] – mitologia din perioada la care ne referim a fost la începuturile ei exclusiv națională. Și noi – ca și alte națiuni din estul, sud-estul, centrul Europei – căutam în acele momente afirmarea unor drepturi, pe care dacă studiile eruditților le probau pe calea demonstrației științifice, literatura populară, legenda, le transforma în prototip, în mit. Or, mitul care, așa cum spunea Karl Abraham, reprezenta „condensarea sufletului popular“[4], sensibilizează conștiința mulțimilor pentru un trecut eroic, pentru personaje cu o statură morală ieșită din comun, apte de fapte eroice. O cercetare recentă asupra acestei perioade[5] întrebuințează termenul de „națiuni manuscrise“ pentru națiunile care la începutul secolului al XIX–lea și-au recunoscut ființa spirituală, idealurile într-un manuscris, într-o operă literară sau muzicală ce a devenit expresia integrală, definitorie a sufletului

național. Descoperirea la Kralove Dvor, în Boemia, a manuscrisului *Judecata lui Liboucha*, a *Cântecului lui Igor* în Rusia, a *Nibelungilor* în Germania, au creat o atmosferă legendară în care se petrece totdeauna aceeași înfrângere fundamentală care trebuie să fie „răzbunată“. Această „atmosferă legendară“, relevată la începutul secolului de manuscrisele amintite, stârnise o stare de entuziasm colectiv, națiunile transformându-le într-o adevărată cartă spirituală a popoarelor respective. Dar răsunetul colectiv capătă o asemenea amploare încât el nu se stinge o dată cu generația care l-a descoperit, ci este investit mai târziu cu expresia ce va rămâne apoi în conștiința posterității și o va întruchipa – nu o dată – la altitudinea capodoperei artistice. *Liboucha* de Smetana, *Cneazul Igor* de Borodin, *Tetralogia* lui Wagner, toate compuse între 1860-1880, „transpun în operă povestirile mitice care au fost descoperite în primii ani ai secolului“[6].

În perioada când Vuk Karagic trimitea entuziasmatului Goethe prima culegere de poezii populare sârbești, Gheorghe Asachi, proaspăt întors din Italia, populariza în primele „nuvele istorice“ figurile monumentale ale istoriei Moldovei într-un spațiu mitic al descălecării și al epopeii antiotomane.

Principele Ștefan este un campion al creștinătății, un model renascentist, corespunzător în toate privințele necesităților prezentului. Personalitate pe cât de rară pe atât de dificilă, reunea talentul de militar, diplomat subtil, om politic și bun organizator. Bogdan, fiul său, duce mai departe amintirea ilustrului său părinte, deși nu îi respectă testamentul său politic.

Nicolae Iorga concepea literatura română ca un organism viu care „se călăuzește după legile organismelor vii; ea nu e numai a momentului; e a trecutului, prezentului și viitorului și se împletește cu destinele neamului“. Scriitorul trebuie să se supună acelorași legități existențiale ale tradiției „unde sufletul și specificul joacă un rol așa de covârșitor“. „Trebuie să dăm talentului și geniului drepturile lor, însă mișcarea lor nu poate depăși limita maximă a orbitei, fără primejdia de a se desface în bolizi rătăcitori“. Conchizând că problema scrisului românesc trebuie privită într-un ansamblu al dezvoltării noastre particulare și că literatura română funcționează ca „un organism care-și creează, modifică și dezvoltă legile sale, legi din care nu se poate înlătura ceea ce rezultă din acțiunea vitală de până atunci a generațiilor care au lucrat în acest sens“[7], Nicolae Iorga deschidea seria interpretărilor istorico-genetice ale dezvoltării fenomenelor artistice din perimetrul unei culturi cu puternică matrice folclorică, unde tradiția, prin cenzura ei în creația populară, modela ansamblul cultural-artistic, asimilându-l în coordonatele ei.

Specificul coagulant al romantismului românesc își dovedește și în această direcție suflul înnoitor al prefacerilor. Simultaneitatea în epocă a clasicismului, preromantismului, iluminismului și romantismului, pe lângă scăderile inerente, în sensul precipitării amalgamate a tendințelor, cristalizărilor și asimilărilor, datorate febrei din epocă de a câștiga terenul pierdut, a oferit o privire de ansamblu proceselor în act, lăsând istoricității cale liberă de afirmare din substanța incandescentă social-politică a trecutului reînviat.

Afirmarea explozivă a conștiinței naționale în pașoptism va revoluționa nu numai concepția despre interpretarea istoriei, ci și felul de traducere în scris a vieții istorice. Politicul și culturalul se întrepătrund; arta este transformată în cea mai eficace formă de propagandă și aservită idealurilor politice ale momentului. Tema ruinelor din preromantism este adaptată la necesitățile prezentului și servește ca bază concretă antitezei totalizatoare trecut glorios – prezent meschin. Pelerinajul la ruine oferă posibilitatea interpretării prezentului din descifrarea liniilor evolutive pornite din trecut. Credința subterană în noblețea originii, în continuitatea neîntreruptă pe aceste meleaguri, în unitatea celor trei provincii surori despărțite conferă o dimensiune mesianică istoriei românilor, ceea ce s-a cristalizat artistic, de îndată ce condițiile socio-culturale au devenit favorabile. Aceste argumente de esență spirituală ale specificului național se bazează pe valori culturale ale vieții istorice mai puternice decât prestigiul civilizatoriu al marilor puteri, ceea ce dă dreptul poporului român la autodeterminare și participare la istorie: „În sfârșit, sunt neamuri care prind rădăcini în pământ ca pădurile și ca ierburile. Acestea se ridică din furtuni și din puhoaie, stăruind, așteptând și pentru ele de la Dumnezeu împlinirea timpului. Asemenea neamuri nu ară morminte altora, nu deschid puhoaie de sânge și nu clădesc piramide de leșuri; nici nu adună în haznale aurul lumii. Nu se bucură de bunuri prea mari și de fală prea înflorită. Viața plugarului și a păstorului statornic e mărginită; e ordonată de apusuri și de asfințituri, de anotimpuri, de vatra familială și de mormintele strămoșilor. Mulțămirea lui materială e mediocră, de aceea își creează bunuri sufletești. Religia și legenda, cântecul și tradiția sunt pentru el mai substanțiale decât aurul“[8].

Ceea ce îi unește pe scriitorii și artiștii secolului al XX-lea de predecesorii lor pașoptiști și îi încadrează în seria evolutivă este evidența rezistenței miraculoase a unui popor, prin intermediul valorilor spirituale în care este sedimentat specificul tragic și umanist al istoriei lui. Ceea ce-i deosebește este o mișcare de inversă translație a unghiului din care este privit istorismul: descifrează trecutul prin prisma aspirațiilor social-politice ale prezentului, pe când pașoptiștii interpretau prezentul prin optica unui trecut presupus glorios în cadrele sale esențiale. Ei reprezintă maturizarea unei tendințe fundamentale: istoricitatea culturii noastre concretizată în formele de evocare. Formați și maturizați artisticește, ca și Eminescu, într-o perioadă când în Europa tradiționalismul era contestat ca un lest primejdios de la temelia culturii, Th. Aman, N. Grigorescu, N. Iorga, M. Sadoveanu, V. Pârvan, G. Coșbuc, G. Enescu au fixat cadrele tipologice ale iconografiei politice românești.

De aceea, pentru descifrarea acestei deveniri se cuvine o succintă analiză a structurii imaginarului politic românesc din secolul al XIX-lea.

Apariția imaginarului istoric în cultura română este favorizată de un lanț de necesități artistice obiective. Cerințele evocării complexe a vieții în concretul ei nu mai puteau fi satisfăcute de poeziile lui Bolintineanu și Alecsandri, de meditațiile lui Grigore Alexandrescu sau Ion Heliade Rădulescu. Pe măsura dezvoltării gustului public, a evoluției și complexității formelor și instituțiilor sociale, a civilizației

în general, educația estetică progresează și ea. Statisticile traducerilor în perioada 1800 - 1848 relevă două faze clare în evoluția gustului public: între 1800 - 1830 se observă o predilecție pentru literatura pastorală și de melodramă, iar între 1830–1848 o orientare masivă spre literatura romantică protestatară. Or, lirica pașoptistă se caracterizează printr-o puternică notă de protest social, umanitarism, idei generoase, un amestec de iluminism și de romantism de extrema Béranger – Victor Hugo. Disproporția dintre aspirațiile generoase și realizarea lor artistică a dus la retorism, la literatura de melodramă, prima treaptă în sensibilizarea opiniei publice. Degenerarea valorică a artei, transformată adesea în instrument propagandistic, se datora facticității unui procedeu comun în epocă: marile simboluri istorice serveau în versificație doar ca argumente. Orientarea tematică în această direcție servea, printre altele, ca fațadă pentru mascarea lipsei de talent și ca un mijloc ieftin de consacrare în momentul cultural și, de aici, ca o trambulină în ierarhia politică și în ochii opiniei publice. A fost nevoie de gestul energic al autorității maioresciene pentru a se restabili un nivel valoric obligatoriu. Totuși, popularizarea marilor figuri istorice, prin intermediul poeziei pașoptiste, pregătește uneori salturi calitative spectaculoase, jaloane rare, ce-i drept, dar care vor fixa cu precizie liniile întrezărite ale viitoarei deveniri. Abordarea temelor istorice naționale conținea uneori și note pure, de evlavioasă simțire. Galeria de domnitori, martiri ai independenței naționale și eliberării sociale, este adusă în prim-plan: activitatea științifică și culturală a lui Bălcescu, A. Russo, M. Kogălniceanu, G. Barițiu, C. Bolliac și a predecesorilor lor iluminiști vor oferi primii germeni ai problematizării filosofice a istoriei transpusă în imaginea artistică. Sinteza evocării tindea în mod obiectiv și necesar spre „slobozenia dinăuntru și dinafară“ și va contribui la adâncirea perspectivelor sociale din arta de evocare.

Bălcescu propulsase în istoriografia românească principalele tendințe din filozofia istoriei europene. Progresul social este văzut necurmat prin lupta celor două principii: Binele și Răul de la baza existenței, luptă presărată cu jertfe și mereu finalizată printr-un câștig fragil al Binelui și printr-o permanentă răzvrătire a Răului. Există la Bălcescu influențe din gândirea lui G. Vico, Michelet, Lamennais, Mickiewicz, subsumate dezideratului romantic – umanitarist: providența a devenit voința popoarelor. Finalitatea evoluției istorice pentru Bălcescu, Kogălniceanu și N. Iorga este egalitatea socială, prima treaptă care duce spre perfecțiunea spirituală, la ideea de Bine suprem, întrevăzut ca o finalitate etică. Dar egalitatea socială nu se poate concepe fără reforme de suprastructură și funciare care să asigure egalitatea participării la viața obștească. Este interesant de observat la Bălcescu că, deși mesajul mesianic transsubstanțiază fundamentul realității sociale în idei platoniciene, mecanismul demonstrației practice urmează linia determinist-cauzală. Scopul suprem rămâne ascuns înțelegerii umane, deoarece el este apanajul divinității. Dar copia acestui scop este voința popoarelor, indivizii fiind mărimi empirice prinse în angrenajul acestei voințe. Prima treaptă care duce popoarele spre înțelegerea divinului este dreptatea. O dreptate instaurată prin prefaceri revoluționare, hrănită cu sânge

nevinovat, încununarea unui proces de lupte seculare. Bălcescu este convins că dezvoltarea istorică aparține poporului, acesta fiind creatorul personalității, ca o chintesență a aspirațiilor sale. Când cauze interne distrug echilibrul masă – personalitate, evoluția stagnează și virtuțile decad, capacitatea de rezistență slăbește și apare primejdia unei noi robii rușinoase. Astfel s-a întâmplat cu „legătura“ lui Mihai Viteazul cu domniile lui Vasile Lupu și Duca Vodă. După un astfel de dezechilibru unei națiuni îi sunt necesare veacuri până să reintre pe făgașul normal al evoluției.

Programul „Daciei literare“ conținea, ca o componentă fundamentală, inspirația din trecutul istoric. Însă această inspirație era concomitentă cu o serie de factori culturali care o încadrau firesc în desfășurarea fenomenului cultural autohton. Înrâurită de romantismul german, aripa literară moldavă se va orienta cu precădere, prin studiul cronicilor, al legendelor, tradițiilor și folclorului, spre o evocare complexă a trecutului, de la poezia naturii arhaice până la descifrarea mecanismelor sociale din trecut. Ca urmare a acestui fapt, în 1840 apare *Alexandru Lăpușneanu*, o capodoperă a genului. C. Negruzzi deschide seria interpretării shakespeariene a istoriei naționale, fructificând, pe baza unor mărturii subiective din cronici despre domnitor, mobilul conflictelor politice ascuns în succesiunea sângeroasă a dinastiei mușatine la tronul Moldovei, ceea ce avea să fie cu strălucire încercat și continuat de Eminescu. Încă de pe acum, în literatura de evocare se proliferează două direcții fertile: raportul masă–personalitate și modalitatea tehnică a evocării, ce va duce la bifurcarea vizionar-documentară a acesteia, pe de o parte, caracterologic-obiectivă, pe de altă parte. Tipologiile balzaciene din nuvela lui Negruzzi concordă în chip fericit cu fizionomiile la modă și cu libertatea de creație față de adevărul istoric, ceea ce nu stânjenește cu nimic atmosfera din cronici și veridicitatea faptelor. O retrospectivă sintetică în istoria domniilor și reflectarea lor în câmpul artistic este revelatoare pentru progresul scriitorilor de a înțelege trecutul prin tendințele prezentului și invers. Inspirându-se din zbuciumatul Ev Mediu, când destinul țării se găsea la o răspântie de drumuri, prozatorii români s-au orientat spre reînvierea perioadelor a căror relevanță istorică determinase mutații structurale în evoluția social-politică a țării sau dezvăluise tendințele și posibilitățile latente ale ei, semnificațiile politicoumane ale unor domnii progresiste. În acest sens, ei vor reține din cronici evenimentele reprezentative, cu o bogată substanță general-umană, maleabilă în tratarea artistică. Nu întâmplător domniile și personalitățile lui Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul, Constantin Brâncoveanu, Ion Vodă cel Cumplit, Vlad Țepeș, Radu de la Afumați, Horia, Cloșca și Crișan, Tudor Vladimirescu, Nicolae Bălcescu, Ioan Cuza s-au bucurat de frecvente abordări și reinterpretări artistice. Ele au devenit simboluri monumentale ale istoriei naționale, concepută ca o Biblie a neamului, iar faptele lor, o expresie absolută a tendințelor lui seculare spre autodeterminare. După cum și domniile și persoanele lui Duca-Vodă, Vasile Lupu, Mihnea-Vodă, Petru Șchiopul prezintă tocmai un suport negativ la dialectica istorică a valorilor, de ceea ce nu trebuie făcut, un amestec de machiavelism și de program politic retrograd.

Pe măsura eliberării de retorism și de tendenționismul superficial, literatura română, în evoluția ei spre autonomia valorilor estetice, va acorda un spațiu considerabil temelor istorice. În secolul trecut, Alecsandri se desprinde de Asachi și, în general, de pașoptiști prin noua viziune artistică despre istoria moldavă și Războiul de Independență. Poemul *Dumbrava Roșie* calchiat întrucâtva după retorismul verbal din *Légende des siècles* oferă germenii fuziunii dintre istorie și legendele despre Ștefan, propagate pe cale orală sau scrisă. Ordinea cronologică a evenimentelor și realitatea evenimentelor însăși trec pe un plan secundar; în prim-plan rămân dimensiunile grandioase ale personalității lui Ștefan cel Mare, în consens cu dimensiunile romantice ale omului de geniu, conducător de popoare.

Cu literatura de evocare a lui V. Alecsandri și G. Coșbuc, în literatura română își fac apariția două poziții opuse față de lumea evocată, precum și modalități sensibile deosebite de receptare a realității acestei lumi. Alecsandri, prin caracterul idilic și declamativ al liricii sale poetice, nu percepe sentimentul tragic al vieții de pe front, trăită la limita dintre rezistența fiziologică a condiției umane și respectul acestei condiții. Racordându-se aripii stângi a romantismului francez, Alecsandri caută, prin largi acolade retorice și prin tematica protestatară să suplinească lipsa de substanță psihologică a personajelor sale istorice. În *Cântece de vitejie* apare la Coșbuc o concepție umanitaristă, bazată pe specificul valorilor din lumea satului, și dublată de eroismul acestora în Războiul de Independență din 1877. Fiecare univers individual devine, prin ricoșeul amintirii acestei lumi, o dramă a realului. Ca și Sadoveanu mai târziu, în cele mai valoroase evocări lirice, Coșbuc observă dorobanții în încleștarea irațională și îi privește dintr-o perspectivă dinamică, gradația psihologică a sentimentelor fiind amplificată de plasticizarea gesturilor individuale și a mișcării. Exceptând fațeta idilică a vieții satului în timp de pace, pendularea din lirica de evocare a lui Coșbuc dintre tragism și seninătate, gravitate și nostalgie, este dublată de proiecția monumentală a lui Mihai Viteazul în Pașa Hassan. Epopeea visată de Coșbuc și concepută teoretic ca o sumă a datinilor, eresurilor și mentalității populare găsește în Sadoveanu realizarea ei deplină. Ambii scriitori opun descrierilor eroice din romanul istoric și râului de sânge vărsat, descrierilor apocaliptice ale armatelor față-n față urmărite de obsesia omuciderii în masă, un umanism autentic, izvorât din contrariile insolubile ale tragicului românesc.

La prima vedere s-ar părea că lipsește culturii noastre vocația monumentală, ceea ce, desigur, este o eroare desprinsă din semnele exterioare. Sistemul de reprezentări sensibile aparțin și ele viziunii primare artistice a poporului. Ca și *Miorița* sau *Meșterul Manole* dramele condiției umane sunt ipostaziate cosmic, ceea ce devine rezonatorul lor amplificat sugestiv până sunt absorbite de ordinea și măreția inconștientă a naturii. Ca în orice „cultură bătrână“, firea pașnică a locuitorilor s-a tradus în inconștient printr-o proiecție altruistă a Binelui, fără gesturi grandilocvente, fără tendințe agresive, totul reducându-se la iubirea frumosului și faptelor de bine durabile. Nici o picătură de sânge nu tulbură seninătatea apolinică a ciobanului mioritic în fața probabilității morții și ca echilibrul sufletesc al lui Constantin

Brâncoveanu în fața morții fiilor săi. „Fapta de bine“ ca efigie a imaginii pe retina timpului istoric l-a determinat pe Neagoe Basarab să evite prin orice mijloace conflictele armate și să rezolve problemele politice cu ajutorul diplomației.

Creatorul anonim alege ca material poetic din faptele istorice numai ceea ce este reprezentativ din punctul de vedere al orizontului său ideologic și artistic. El manifestă o predilecție deosebită spre tipurile monumentale de acțiuni și de eroi, un aliaj maleabil pe modelul temei date.

…Așa lucrează artistul din popor, liric sau plastic. El nu inventează tema cu fiecare piesă – asta ar implica o risipire a forței creatoare. Subiectul este definit după îndelungi șlefuiri și eliminări. Creatorul ușurat de grija născocirii întregului își pune toată fantezia în modificarea detaliului, în schimbarea nuanței de culoare și de sunet.[9]

Paralelismul stabilit de G. Călinescu între diversele specii ale imaginarului artistic poate fi aplicat și la alte niveluri ale plăsmuirii. Dezvoltarea structurilor compoziționale pe o temă dată din epica istorică populară corespunde la nivelul operei de evocare cu lărgirea perspectivelor cu fiecare reluare a temei sau motivului. Pe măsura evoluției în timp literatura de evocare cunoaște fuziunea tot mai intimă dintre adevăr și legendă; se fac încercări fecunde de prelucrare și topire a subiectelor istorice în spiritul creației populare. O etapă a acestei tendințe este reprezentată de romanele istorice ale lui Radu Rosetti, deopotrivă istoric, publicist și literat. Lucrările de istorie: *Pentru ce s-au răsculat țăranii?* (1907) și *Pământul, răzeșii și sătenii în Moldova* au constituit un izvor de inspirație pentru clarificarea situației sociale din România și pentru descifrarea sistemului de organizare agrară a răzeșilor. Opera literară, romanele *Cu paloșul* și *Păcatele slugerului* încearcă pentru prima oară în proza de evocare, după clișeele lui N.D. Popescu, o fuziune dintre istorie și legendă într-o acțiune plasată în epoca descălecării. Construit pe schema baladei *Păunașul codrilor*, romanul *Cu paloșul* constituie o înțelegere a sensului evenimentului istoric reflectat în poezia populară, în special în eposul eroic.

În anul 1865, B.P. Hasdeu, neobosit în toate direcțiile, publică romanul *Ursita*, un prim capitol al unui vast ciclu inspirat de istoria națională. Cele două planuri din compoziția romanului, realist și istoric, sunt întrepătrunse de concepții astrologice, magice, chiromanție, fatalism. Frenologia lui Gall și fiziognomia lui Lawater capătă un câmp vast de aplicare. Romanul a constituit un pas înainte în cristalizarea concepției despre specificul și normele artistice ale acestei specii literare. Pe cât de precise și economice sunt observațiile și detaliile din *Ursita* pe atât de violent romantice sunt personajele și reacțiile lor în *Răzvan și Vidra*, prima mare izbândă a dramaturgiei naționale. Deși poporul are în dramă mai mult o prezență abstractă, totuși, prin reprezentanții diferitelor pături sociale, Hasdeu pregătește abordarea psihologică a unor categorii aparte: haiduci, țărani, târgoveți cu o libertate de mișcare sustrasă oricăror artificiozități.

Tot în 1865 Hasdeu publică monografia *Ioan Vodă cel Cumplit*. Concepută și proiectată monumental în complexitatea calităților fizico-morale, personalitatea domnitorului se relevă îndeosebi în latura social-politică, demofilă, coordonate romantice care vor constitui, prin reverberația amintirilor, o sursă de inspirație în viitor.

Momentul Eminescu, ca sinteză artistică unică într-o perioadă de afirmare a conștiinței naționale moderne, avea să traseze primul, să deschidă drumuri fertile în exploatarea bogatelor filoane ale mitologiei autohtone și în interpretarea shakespeariană, în teatru, sau monumental-romantică, în lirică, a istoriei naționale. Afirmarea sensului bipolar al existenței umane în cultura românească: unul fenomenal-mitic, celălalt cultural-social își pune amprenta specifică asupra evocării istorice. Atât lui Eminescu cât și lui Iorga și Sadoveanu le este comună viziunea grandioasă, apocaliptică a istoriei. De la fabuloasele timpuri ale începutului când lucrurile erau ființe cuvântătoare și când eternitatea lor devenea tot mai evidentă în raport invers cu timpul și până la proiecția mitică a lui Ștefan și Mircea cel Bătrân în destinele poporului român scriitorii și artiștii percep istoria în strânsă legătură cu imaginarul care modelează epocile, perioadele, oamenii și mișcările lor.

Războiul pentru Întregirea Neamului din 1916-1918 a regenerat din adâncuri substanța istorică, cristalizând-o în alte forme și modalități tehnice de exprimare. Dramaturgia și romanul începutului de secol realizează în special prin romanele și dramele lui I. Slavici, D. Zamfirescu, Mihai Sorbul, B. Delavrancea, V. Eftimiu noi tendințe în interpretarea și stăpânirea ansamblului istoric, în raport cu cerințele momentului. Ca și în *Ursita*, tot ultimele zile din viața marelui Ștefan, constituie acțiunea dramei *Apus de soare*. Trilogia conține în sine o aplicare a rolului personalității la dezvoltarea istorică. Tragica contradicție dintre omul Ștefan și conducătorul de popoare, conștient până în ultima clipă de datoriile majore, de efortul de autodepășire, de ieșire din sfera individualului și de sacrificare pentru general și pentru veșnicie, avea să devină una din coordonatele de bază ale gândirii politice sadoveniene. Ideea devine și mai explicită când Vodă îi spune lui Alexăndrel: „Noi, domnii și stăpânitorii de noroade trebuie să urmăm pilda soarelui, dând în fiecare zi lumină și căldură fără a primi“[10].

Tradiția literară a secolului trecut statornicise în literatura europeană un tip de roman istoric după normele romanului gotic, de capă și spadă din secolul al XVIII-lea. Interpretarea realității sociale prezente și a elementelor mitologice autohtone, conferă romanului istoric al lui Walter Scott sinteza dintre viziunea romantică și plasticitatea culorii locale, *qualité maitresse* a operei lui. În perioada romantică, misticismul, cavalerismul, ipostazierea grandioasă a unor realități naționale și sociale, își vor pune amprenta, în proiectarea absolută a desăvârșirii, asupra unui alt stil de compoziție și de viziune în romanul istoric al lui H. Sienckiewicz care însă nu rupe radical cu tehnica romanului gotic al lui Walter Scott. Personajele pierd din conturul epic și constructiv, ele devenind mai mult semne purtătoare de simboluri încadrate în acțiuni, iar mobilurile în virtutea cărora ele acționează sunt accentuate de fluxul liric al evocării. Dar față de scriitorii străini, la Nicolae Iorga sau Mihail Sadoveanu reflecția filosofică asupra epocii dispare sub autenticitatea lumii reînviate. Aceasta deoarece viziunea umanului în cultura română ține de unitatea și istoricitatea internă a eului în viziunea apolinică a existenței. Observând diminuarea conștiinței continuității istorice, unii filosofi contemporani explică înstrăinarea de istorie a conștiinței contemporane în termenii crizei valorilor tradiționale.

Fiind în întregime dominat de legea schimbului, care în esență este ceva atemporal, precum operațiile matematice în forma lor pură, timpul concret dispare din producția industrială a societății burgheze. Dacă tradiționalismul domina formele societății feudale, raționalismul le domină pe cele ale societății burgheze, ceea ce înseamnă că „amintirea, timpul și memoria [...] sunt lichidate ca un fel de reziduu irațional [...]. Dacă umanitatea se lipsește de o amintire și se epuizează printr-o scurtă respirație în tensiunea prezentului, în aceasta se oglindește o lege obiectivă a dezvoltării“[11].

Pentru scriitorii români, cunoașterea și evocarea trecutului, ca indispensabile, constituie numai un aspect al conștiinței istorice. Oamenii cu adevărat istorici, precum Ștefan cel Mare sau Mihai Viteazul nu se epuizează în conservare, în lamentarea sau în adorarea epocilor îndepărtate: privirea lor spre trecut îi împinge spre viitor, le întărește speranța că dreptul învinge și că fericirea există în vârful muntelui pe care ei îl urcă cu crucea în spate. De aceea, în imaginarul politic românesc continuitatea istorică și subiectivitatea integrală, capabilă de reflectare și de acțiune sunt același lucru, între tirania realului, adică a faptei generatoare de istorie, și cunoaștere fiind o sinteză deplină.

În concluzie, imaginea vieții politice din trecut reprezintă încununarea evoluției firești a formelor istorice de viață din cultura română. Cultura și literatura română au știut de fiecare dată să găsească în imaginarul social acei vectori ai personalității prin care să exprime imperativele momentului ca imagine reprezentativă a unui ideal pe verticala istoriei. Trăsăturile dominante ale viziunii despre viața politică: polaritatea internă dintre aspirația spre un mod superior de existență și anularea subiectivității în ordinea superioară a cetății; tendința sufletească spre comuniunea internă cu legile morale ale comunității; percepția tragică a existenței sunt încorporate aceluiași nucleu comun al sensibilității și caracterului psihic la unui grup social, ca și viziunea poeziei populare. Exprimând la un nivel artistic superior particularitățile proprii poporului român în timp și spațiu, operele de evocare sunt înrădăcinate în structurile adânci ale etosului colectiv.

Imaginarul politic și imaginarul artistic în istorie

Relația scriitorului cu imaginarul istoric depinde de atitudinea lui față de realitatea social-politică a timpului său, în sensul că nici un fapt istoric nu apare ca fiind numai rezultanta pură a trecutului. Istoria considerată ca spațiu ce delimitează evenimentul și conștiința existentului (ca negare a temporalității), reprezintă unitatea dintre evenimente, faptul istoric și sensul istoric, în măsura în care conștiința poate trăi cu adevărat realitatea a ceea ce a existat înaintea ei; ea este locul de întâlnire a evenimentelor sau câmpul de desfășurare a istoricității, spațiul temporal care circumscrie prezența acestei triade epistemologice percepute de conștiință la nivelul reprezentărilor spațio-temporale despre existență.

Legat astfel de conștiință și de prezența evenimentului, centrul de greutate al istoriei se va deplasa întotdeauna, ca urmare a atracție fizice universale, dinspre

trecut spre prezent. Ea nu va fi știința despre un trecut în sine, eleatic, obiect de pură memorie. Căci acest trecut în sine nu ar putea fi decât locul evenimentelor absolute; or, legătura dintre conștiința istoricității devenirii ia naștere tocmai din relativizarea acestui trecut în sine, prin apropieri succesive față de evenimentul evocat.

Așadar, nu va exista eveniment trecut decât raportat la prezentul conștiinței, și nu la momentul punctiform și fără relief care marchează prezentul unui timp liniar. Prezentul devine mai dens prin conștiința istoricității și prin evenimentul ce ni se impune prin prezența sa, fie prezența cotidiană, fie prezența unui trecut reluat mereu de către conștiință: în acest ultim caz evenimentul trecut păstrează în prezent o putere de iradiere și de organizare permanentă care determină conștiința să-l recunoască în continuare și să-l trăiască drept eveniment. Tot ceea ce omul poate retrăi din trecutul său ca un adevărat eveniment, tot ceea ce va fi în măsură să reia, să-și re-prezinte constituie istoria sa și realitatea istoriei. Această istorie, fără a fi o realitate substanțială, transcendentală omului, va avea totuși exact atâta „realitate“ obiectivă ca și evenimentul al cărui caracter esențial este de a irupe în conștiință. Căci a marca referința reciprocă la eveniment și la conștiință nu implică deloc pentru eveniment o nouă resorbție: în conștiință de această dată. Ca și fenomenul lui Kant, evenimentul și istoria păstrează întreaga lor realitate, deși ele nu sunt realitate în sine.

Forța organizatoare și unificatoare în studiul istoriei rezidă în evenimentul însuși și nu într-o pretinsă rațiune a Istoriei. Evenimentul cel mai real este acela care se impune cel mai mult conștiinței ca un centru organizator al devenirii istorice. Forța sa de irupție în conștiință înseamnă însăși importanța sa pentru istorie care îi conferă o semnificație. Într-adevăr, evenimentele reprezintă realitatea istoriei, ele îi oferă raționalitate și sens. Semnificația istoriei nu se găsește în afara evenimentelor și dacă istoria are un sens acesta este pentru că unul sau mai multe evenimente centrale permit istoricului să desprindă o legitate a lor, pe baza unei ipoteze științifice și să le dea astfel un sens.

Faptul istoric poate fi explicat rațional. El are un sens, deoarece înainte de a fi recunoscut de noi, el a suferit influența oamenilor din trecut. Dar, întrucât nu există decât istorie rațională, sensul faptelor nu există înainte de a se realiza în evenimente și nici deasupra lor. Dimpotrivă, istoria a apărut și s-a ordonat pentru că evenimentele sunt prin esența lor purtătoare și dătătoare de sens, pentru conștiința generațiilor viitoare.

Dacă, în general, istoria capătă pentru noi o semnificație unică, este pentru că realitatea centrală recunoscută ca eveniment o domină și o polarizează, fie că este vorba de domnia lui Cuza-Vodă, de victoria de la Podu Înalt sau de bătălia de la Călugăreni. Dacă, în schimb, sensul unui eveniment istoric își păstrează valoarea de șoc pentru conștiință, el va fi mereu reluat pentru că el va imprima noilor evenimente și prezentului o forță organizatoare nouă, un sens reînnoitor, o influență. Astfel se întâmplă ca evenimentul polarizator al conștiinței să rămână același de-a lungul secolelor; el se relevă purtătorul și dătătorul de sens inepuizabil: noile evenimente ale prezentului îi vor trimite apeluri cărora le va răspunde totdeauna prin noi semnificații.

Acestea vor fi neîncetat reinterpretate sau reconfirmate, mereu reluate, ca și evenimentul ce le polarizează.

Paralelismul dintre polivalența structurală a operei de artă și structurarea în funcție de conștiință a evenimentelor va sta la baza, chiar dacă inconștient, a viguroasei dezvoltări a prozei istorice și de evocare din secolul al XIX-lea din cultura europeană.

Timpul istoric se va transforma în timp psihologic cu nucleuri dense, cu un centru sau centre: acestea vor fi tocmai evenimentele cruciale din care iradiază sensul în toate direcțiile, atât către trecut cât și spre viitor, prin care se explică continua retroacțiune a prezentului față de trecut și anticiparea profetică. Istoria socială este locul acestor sensuri întretăiate (interferența lor determină relativa lor contingență) care nu se unifică automat într-un sens global definitiv.

La N. Iorga istoria apare astfel ca mișcare dialectică între eveniment și istoricitate umană și ca dialog al evenimentelor între ele, fondând realitatea evenimentelor și istoricității și prin aceasta determinând fundamentul și sensurile evoluției istorice a poporului român.

Dacă procesul gnoseologic ale evocării ține de datele de mai sus, interpretarea personală a evenimentelor plătește și ea un tribut situației contemporane scriitorului sau istoricului. Ambii caută în continuitatea evenimentelor descoperirea unor structuri antropologice, însuși sensul istoriei. În special artistul caută să perceapă, în generalitatea ei, această legitate prin care să lege trecutul de prezent, pentru a materializa în imaginea artistică dimensiunile lumilor trecute. Există o acțiune reciprocă între substanța realităților evocate și lumea contemporană în care trăiește și simte artistul, inspirația fecundându-le deopotrivă. Pentru că romanul istoric, variantă a romanului social, nu poate evolua și construi decât în strânsă legătură cu ceea ce autorul simte și aspiră în lumea lui, în idealurile ei, ceva din aceste convulsii se vor fi cristalizat în întoarcerea spre lumea ideală a unui trecut reprezentativ. Procesul psihologic al reproducerii imaginarului social se explică prin faptul că trecutul nu este un trecut pitoresc, mort în sine, ci trăiește în perspectiva istorică, a evoluției de la individual la legitățile existențiale ale colectivității, într-un spațiu înțeles ca antropologie culturală, creatoare de istorie. Identitatea structurilor compoziționale și a procedeelor artistice din romanul social și istoric ușurează sinteza în operă a proceselor petrecute în timp. Astfel se explică fundalul fabulos al „vârstei de aur“, ca fundament concret al imaginarului. Pentru a putea evoca personaje și lumi demult dispărute, modelul teoretic sustras oricărei determinări prezidează ca hotar temporal la constituirea istoricității. O încercare de reconstituire a protoistoriei, pe baza unor procese de identitate cognitivă, în cadrul noosferei umane, se lovește tocmai de vidul antropologic. În lipsa unor mărturii viabile, ipotezele cu privire la ființare sunt private de conținutul lor concret-uman care conferă un sens viu existenței. Este cazul romanelor *Iosif și frații săi* al lui Thomas Mann și *Salammbo* al lui Flaubert, unde metoda arheologică nu reușește reconstituirea sensibilă din datele deduse pe cale ipotetică.

Contradicția dintre concepția teoretică a istoriei și interpretarea imagistică a evenimentelor și proceselor istorice a dus la efortul de a oferi o explicație rațională valorii istorice a evenimentului, de a-i sacrifica contingența pentru a-l absorbi în atemporalitatea ființării unui popor. Vizând permanențele din viziunea despre existență, această contradicție validează încă o dată contradicția din istoria culturii europene dintre filosofia greacă păgână și creștinism. Filosofia greacă, anistorică în esență, preocupată să descopere ordinea rațională și armonia lumii, s-a ciocnit de eveniment și a încercat să-i anuleze valoarea istorică. O dată cu apariția creștinismului, eternitatea nu mai deține monopolul asupra istoriei, pentru că sensul istoric însuși s-a încarnat într-o istorie ce va deveni reală de-acum înainte (istoria mântuirii oamenilor prin coborârea Fiului lui Dumnezeu). De-abia în secolul Luminilor filosofia istoriei va încerca să reconcilieze contingentul istoric și rațiunea eternă. Ea nu va anula evenimentele într-o eternitate atemporală ci, descoperindu-le substanța, le va reabsorbi în unitatea ipostaziată a unei istorii totalizatoare pe care o va invoca pentru justificarea faptelor umane. Or, aceeași apercepție ciclică prezidează percepția timpului în cultura română, făcând din miturile păgâne și creștine principiile teoretice configuratoare ale unui timp integrator, numit Istorie națională.

De altminteri, chiar și Marx consideră cunoașterea trecutului și a viitorului ca depinzând de „exacta înțelegere a prezentului“[12]. Marx situează în interiorul gândirii momentul antiistoric: „Oamenii își făuresc ei înșiși istoria dar și-o făuresc nu după bunul lor plac și în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări date și moștenite din trecut. Tradițiile tuturor generațiilor moarte apasă ca un coșmar asupra minții celor vii“[13]. Deschizând o breșă în gândirea istorică, Marx și Engels se vor opune tendințelor menite să mențină o separare absolută sau o antinomie între natură și istorie și deci între modalitățile respective ale cunoașterii lor. Ambele aparțin mai curând aceleiași lumi a cărei unitate cognitivă se bazează pe practică: „atâta timp cât există oameni, istoria naturii și istoria oamenilor se condiționează reciproc“[14]. Lui Feuerbach, Marx și Engels îi reproșează „că lumea sensibilă [...] nu este un lucru dat imediat de eternitate, mereu egal în sine însuși, ci produsul istoric [...], rezultatul activității unei întregi serii de generații dintre care fiecare s-a sprijinit pe spatele precedentei“[15].

A risca o definiție a imaginarului politic înseamnă a ne rătăci într-un desiș categorial și conceptual cu puține șanse de a ieși la lumină. Căci la întrebarea: ce criteriu extrapolăm în structură operațională pentru definiție, unghiurile de vedere, nivelele de cogniție și câmpul narativ bipolar al asemănărilor și deosebirilor dintre artă și istorie sunt atât de complexe încât invită la modestie și prudență.

Dacă am lua ca model romanul social, cu ambiția lui de reflectare totalitară a vieții dintr-o anumită perioadă, ar rămâne neexplicat tocmai factorul psihologic care declanșează emoția în fața reconstituirii unei lumi noi, prin evocare de astă dată. Factorul reflexiv devine secund, însă nu mai puțin important, deoarece lui îi revine sarcina de a asigura tipologia narativă și compoziția acestei totalități. La acest nivel, funcția evocării constă în a oferi verosimilitatea istorializării acestei totalități. Rămâne însă de precizat atitudinea afectivă, care, *volens-nolens*, integrează cele două planuri:

real și poetic sub impactul convergent al comunicării. Ceea ce dă senzația trecutului și diferențiază un roman istoric de un roman social care abordează aceeași realitate dintr-o epocă mai veche nu este un prezent continuu al evenimentelor narate, ci matricea vizionară a evocării care condiționează ficțiunea să se supună motivației istorice a subiectului sau condiționează adecvarea faptelor în funcție de logica ficțiunii.

Să ne explicăm! Dintre toți marii scriitori romantici din secolul al XIX-lea, numai Victor Hugo se poate compara cu Mihail Sadoveanu prin viziunea grandioasă a perspectivelor, prin patosul justițiar și prin sublimul tragic al naturii umane în metamorfoza ei. De la *Bug-Jorgal* (1820) până la *Mizerabilii* (1862) se scurseseră 42 de ani; de la *Șoimii* și *Nicoară Potcoavă* 48 de ani. Ceea ce se cuvine subliniat este că viziunea lor uman-istorică continuă în datele ei esențiale o linie ascendent-calitativă în tot acest spațiu. Dar substanța și recuzita romanelor istorice hugoliene continuă pe cele ale lui Walter Scott: miraculosul, sentimentele etern-umane și în primul rând, dragostea, elemente ale romanului gotic și cavaleresc, legendele vechi, fac din datele istorice numai cadrul exterior al romanului său istoric. Și aceste inovații scottiene vor fi definitiv încadrate în estetica acestui „gen hibrid".

Dar această, în aparență liniștită evoluție avea să fie, mai devreme decât se putea bănui, zguduită de mișcări seismice în chiar tumultuoasa afirmare a mișcării romantice. La sfârșitul deceniului al doilea și la începutul celui de-al treilea din secolul al XIX-lea, Walter Scott părea să fi consacrat definitiv normele estetice ale genului prin *Waverley* (1814) și *Rob Roy* (1817) și prin *Ivanhoe* (1819) și *Quentin Durward* (1823). Dar în 1826 Alfred de Vigny publică romanul *Cinq Mars*, Alessandro Manzoni *I Promessi sposi* în 1827, Balzac *Șuanii* în 1829. *Notre-dame de Paris* al lui Victor Hugo apare în 1831, iar *Cronica domniei lui Carol IX* al lui P. Mérimée în 1829. Alfred de Vigny va pleda pentru reinstaurarea personajelor istorice la adevăratele lor dimensiuni în câmpul narativ; P. Mérimée pentru cronica faptelor, iar A. Manzoni va prefera îmbinarea mai multor nivele narative, pentru a atinge acel echilibru dintre redarea exactă a faptelor și îmbogățirea realului prin invenția poetică, dar verosimilă.

Așadar, primele breșe realiste în edificiul scottian de-abia înălțat. Balzac, Mérimée, Vigny, Manzoni vor adecva capacitatea de invenție la natura faptelor, vor reține minimul necesar din arsenalul medieval al fabulației, dar nu-l vor putea elimina întru totul, dat fiind necesitatea estetică a genului de a se istorializa ficțiunea. După cum se va vedea și în opera de evocare a lui Mihail Sadoveanu persistă elemente ale romanului cavaleresc, din faza sa dumasiană.

Încercând să stabilim un cadru de abordare pentru definirea esteticii de evocare, ne vom referi la primele jaloane schițate de G. Ibrăileanu în această privință în 1906. Criticul se întreba el însuși asupra posibilității de ființare autonomă a unui gen literar cu pretenții gnoseologice atât de dificil de armonizat ca romanul istoric:

> …Iar întrebuințarea trecutului – cu pretenția de a reda viața din trecut – o socot ca o greșală artistică, pentru că trecutul nu-l poate reda nimeni! […] Ori pui în trecut viața de azi, și utilizarea trecutului n-are nici un rost – și opera e hibridă, ori te ferești de viața de azi și-ți închipuiești că redai viața de atunci – pe care n-o redai că n-o cunoști – ci creezi astfel o viață convențională, neadevărată.[16]

Dacă din punctul de vedere al cunoașterii istorice concluziile criticului sunt pesimiste în ce privește statutul existențial al romanului istoric, această limită poate fi depășită prin cunoașterea poetică: „Cel mult, trecutul poate servi ca un fel de simbol pentru discutarea unor probleme când vrei să te ferești de pamflet (cum face Anatole France) sau ca un decor poetic când intenția scriitorului este să dea mai mult «poezie» decât viață adevărată, când vrea să facă ceea ce se cheamă «poezie în proză...». Și, în adevăr, ceea ce salvează bucățile epice cu subiect din trecut ale d-lui Sadoveanu e atmosfera de «poezie» care plutește asupra lor..."[17].

G. Ibrăileanu are meritul de a fi încercat o reconciliere între a reda cât mai fidel caracterul inepuizabil al trecutului și maniera artistică cât mai adecvată a acestei redări:

„1. Autorul să aleagă, pentru opera sa, ceea ce este etern și universal omenesc, cum sunt sentimentele mari, primare: ura, iubirea, gelozia etc.;

2. Artistul va trebui să zugrăvească sentimentele mai ales prin acțiune, nu prin analiza lor, căci acțiunea e mai asemănătoare decât mobilele psihologice, care o determină: doi îndrăgostiți urmăresc cu aceeași energie înlăturarea piedicilor ce se pun iubirii lor, dar felul sentimentelor elementare din care se alcătuiește acea iubire, ideile care, ca în orișice pasiune, intră în acea iubire – acestea se vor deosebi colosal în sufletele a doi tineri, unul de la 1500 și altul de la 1900!..."[18].

Se observă ușor predilecția și orientarea criticului de la *Viața Românească* spre o formulă epică cuprinzătoare precum și concepția sa după care libertatea invenției nu trebuie să depășească imitarea realității. Admirația constantă față de opera lui Tolstoi provine și din modalitatea în care acesta a reușit să îmbine tehnica narativă a romanului modern cu cerințele gnoseologice ale romanului istoric.

Conceptele literaturii de evocare: spațiul, timpul, memoria afectivă, amintirea, depărtarea cu corolarele ei: drumul și zarea creatoare de orizont duc la realizarea categoriei centrale: perspectiva devenirii. Orizontul produce asupra spiritului o puternică forță de sugestie, simbolizând aspirațiile noastre cele mai profund estetice – în contradicție cu mediul înconjurător empiric.

Înainte de toate, imaginarul politic este o proiecție a socialului, un sentiment intens al participării la tainele adânci ale vieții, la pulsația ei grandioasă. Or, nimic nu este mai misterios și în același timp mai masiv în opera de evocare decât timpul. El nu este numai idee și imagine ci și esența ființei noastre încorporată în devenirea universală. Dintre toate senzațiile timpului, paramnezia este sentimentul unei mari intensități a memoriei afective care combină convingerea de a fi fost martor sau autor al unui eveniment cu certitudinea contradictorie de a nu fi fost niciodată prezent la fața locului. Efectul paramneziei cauzează o emoție intensă care pare să constea în perceperea unei schimbări bruște în poziția relativă a trecutului și a prezentului, ca și cum cele două dimensiuni ale timpului, de obicei separate în reprezentările noastre, s-ar vedea dintr-o dată simultane fără a pierde, totuși, nimic din calitatea lor proprie. Resurecția imaginilor sensibile propriu-zise despre timp este invariabil asociată cu un fenomen mnemonic de un tip diferit, dar complementar: memoria emoțiilor sau amintirea afectivă.

În operele de evocare, un lanț de cenestezii și sinestezii îmbină până la organic sentimentul trecutului și al naturii prin intermediul unor stări sufletești. Fiecare spațiu, cu componentele sale calitative, sacrale, „este și el, în mare parte, produsul unui timp care a lucrat întrînsul". Implicând ideea ontologică de geneză, factorul temporal poate fi acum mutat în perspectiva trecutului și sub formă de noi spații, ca urmare a raportului trecut-prezent în cunoașterea realității: „Iar acel timp întipărește concomitent în noul spațiu amintiri de demult care leagă trecutul cu prezentul unei determinări spațiale date"[19].

Examinarea coordonatelor universului artistic spațiu-timp și memorie afectivă ne relevă trecerea de la prezentul-situației la un timp integrator al totalității numită cultură națională. Timpul, raportat de către Povestitor la momentul prezentului, devine istorie. Spațiul se extinde și el ca viziune tridimensională a mișcării grandioase a materiei surprinsă într-o pulsație cosmică. Nu este vorba de o extindere în sens newtonian, ci einsteinian, de o amplificare în adâncime a semnificațiilor unor viziuni mitice care depășește granițele evocării propriu-zise. Inspirația istorică poate cuprinde țări și continente îndepărtate, civilizații și culturi de pe alte meridiane demult dispărute. La prima vedere ele par disparate, fără nici o legătură cu subiectul evocat; or ceea ce le unește este tocmai încorporarea lor afectivă la un model al lumii și al vieții pe baza diferitelor moduri specifice de a percepe timpul și schimbarea în destinele lor.

Reprezentările timpului în cultura română sunt componente esențiale ale conștiinței sociale a cărei structură reflectă evoluția societății, a grupurilor și a culturii contemporane lor. Având o conștiință arhaică, în mentalitatea lor, timpul era saturat de valoare afectivă; el putea fi bun sau rău; favorabil anumitor forme de activitate și nefast altora; cel al sărbătoririi, al sacrificiului, al inhibiției. Conștiința omului primitiv era subordonată schimbărilor periodice ale anotimpurilor. Ritmul vieții sociale depindea de alternanța anotimpurilor și a ciclurilor de producție care îi sunt adaptate. Existența nu era divizată prin spiritul analitic în categorii distincte, private de conținutul lor concret. Timpul și spațiul erau date nu în afara experienței sau înaintea acesteia, ci în mod unic în însăși experiența concretă, formând elemente care o constituiau într-un tot inseparabil.

Pornind de la această percepție globalizatoare a timpului, Mircea Eliade avea să explice comprehensiunea mitică a lumii și a vieții în culturile vechi, plecând de la transcenderea aprioric a segmentării timpului în reprezentările spațio-temporale. Astfel, în conceptul de timp mitologic, timpul este trăit în același fel ca spațiul, iar prezentul nu este separat de blocul temporal format din trecut și din viitor. Trecutul nu încetează să existe în prezent. Pe această reprezentare se bazează cultul strămoșilor în toate arhetipurile care se reînnoiesc de atunci încoace, ale realizării mitului și riturilor în perioadele de sărbătoare. Astfel, viitorul participă și la prezent, de unde prezicerile, divinarea, visurile profetice și, de asemenea, credința în destin. Destinul este irevocabil deoarece ceea ce trebuia deja să se îndeplinească era deja un fapt. Ca urmare, interpretarea lumii naturale și, de asemenea, a lumii sociale după categoriile

mitice presupunea credința în „eterna reîntoarcere“. Actele umane repetau faptele petrecute altădată de către zei și eroi[20]. Tendința de a opri timpul care se scurge, printr-o reîntoarcere la un prototip mitic, nu a fost decât o pulsiune inconștientă de a depăși izolarea existenței individuale. Cu mitul regenerării timpului, cultura arhaică oferea omului posibilitatea de a învinge sentimentul de efemeritate și unicitate al vieții. Neseparându-se nici în idei, nici în comportament de comunitatea tradițională, omul avea senzația că învinge moartea biologică. De aici, sentimentul plenar al sănătății țăranului scutit de întrebările metafizice asupra existenței și supunerea lui necondiționată în fața celor trecătoare ca la ceva firesc. Imaginea „vârstei de aur“ se bazează tocmai pe percepția imuabilă a esențelor, în spatele curgerii timpului.

Schițele și nuvelele istorice amintesc de specificul creativității populare. Acțiunea este redusă la o schemă sumară, menită doar să servească de cadru fabulației simplificate la extrem. Puterea de evocare declanșează fiorul sugestiei, dar nu printr-o tehnică simbolistică a corespondențelor obiectuale, ci printr-o corespondență muzicală: stări sufletești – stări naturale. Amintiri fugare din trecutul îndepărtat sau apropiat sunt substanța transpusă în gama naturală a fenomenelor. O amintire cauzată de o stare naturală, îndeobște tristă, servește ca punct de plecare narațiunii.

Impresionismul audio-vizual al senzațiilor care emană din capacitatea picturală și muzicală a frazei de a însufleți tablourile de natură sugerează mobilurile psihice ale omului în asociație cu fenomenele naturii. Descrierile servesc de cadru pentru a evidenția dimensiunea trăirii personajelor, pe bază de acumulări a senzațiilor.

Fuziunea atât de specifică a raportului spațio-temporal cu perspectiva devenirii presupune o anumită stare de spirit pentru perceperea fenomenologică a transformărilor vizuale și afective: „cum intrase pe pământul Moldovei, deodată bătut de neliniște, se simțise luat ca de un șuvoi… viitorul se lega dintr-o dată cu trecutul: cu toate simțurile ațâțate ca într-un nimb, i se părea că aleargă învăluit de dragostea crescută atunci cu depărtarea, crescută și-acum cu apropierea“[21]. Este necesară o anumită poziționare pentru receptarea dinamicii spațiale: „Întors puțin în șa, privea neclintit pe drumul lung al Dorohoiului. Un călăreț singuratic venea la umblet întins, foarte repede, dintr-acolo. Creștea în pânză de praf, în rumeneala asfințitului…“[22].

O altă tehnică a creării perspectivei ar fi sustragerea atenției din câmpul vizual al reprezentărilor prezente și orientarea ei spre trecut, datorită unor impulsuri afective ce-i determină regresia. În momentul când la orizont se zăresc calul și călărețul, personajul dominat de amintirile întoarcerii în țară și le plasează în așteptare de vești asupra singurelor obiecte care-i rețin și-i subjugă atenția: „…iar călărețul pe cal pag parcă venea spre noi de demult și de pe depărtatele tărâmuri și câmpurile erau goale și drumurile pustii în patru zări“[23]. Prin toamnă, întinderile pustiite, tristețea, nostalgia naturii contribuie și ele la păstrarea în câmpul atenției numai a acelui sentiment din trecut. Sentimentul general de jale, de mâhnire, ca urmare a bejeniei, este redat sugestiv prin cântecul de jale al buciumului care creează o infuzie lirică cu rezonanță amplă în tristețea naturii, iar liniștea din amurg dă impresia melancolică a trecutului, și trecutul dă impresia, tot melancolică, a întinderilor îndepărtate.

Ceea ce unește timpul fizic de timpul istoric este o sensibilitate specială a scriitorului de a se transporta prin ipoteze într-un alt prezent; epoca pe care o evocă este considerată de el prezentul – referirilor (epoca lui Ștefan cel Mare), centrul perspectivei temporale. Există un viitor al acestui prezent compus din stările sufletești ale oamenilor de atunci și nu din ceea ce noi știm că li s-a întâmplat ca evenimente exterioare. Însă există și un trecut al acestui prezent compus din amintirile oamenilor de altădată despre alte epoci și oameni și nu din evenimentele reținute de retina timpului despre trecutul lor: „De la adormirea bătrânului Ștefan-Voievod, părintele Moldovei, trecuseră șaptezeci și doi de ani. Urgii felurite se abătuseră asupra țării: foametea și ciuma se dovedeau tot așa de cumplite cât și războaiele pentru stăpânirea țării. Ca și cu un veac mai înainte se perindaseră feciori legiuiți ori copii din flori ai Domniei“… (*Nicoară Potcoavă*). Așadar, trecutul devine suport concret trecutului, una din etapele intermediare ale coborârii în timp. Or, acest transfer într-un alt prezent, care aparține subiectivității scriitorului, nu este altceva decât o imaginație vizionară, când un alt prezent va fi înfățișat din nou, readus din străfundurile istoriei, din alte vremuri. Este o *qualité maîtresse*, posedarea capacității de apropiere a trecutului istoric, „redând în același timp distanța istorică, mai mult, constituind în sufletul cititorului conștiința unei distanțări, de profunzime în timp“[24].

În ultimă instanță, scriitorul vrea să explice și să facă înțeles fenomenul uman în diaspora lui în spațiu și timp. Trecutul de care ne-am îndepărtat este trecutul uman. Distanța în timp poate fi micșorată grație metodelor din științele antropologice. Caracterul uman inepuizabil al trecutului impune însă sarcina cunoașterii lui integrale prin modalități specifice artei. „Trecutul, anticipat printr-un efort de simpatie, este mai mult decât un simplu transfer imaginar într-un alt prezent, este un transfer ipotetic într-o altă viață a omului“[25]. Această simpatie atrage imaginația scriitorului printr-o afinitate electivă față de lumea evocată. Momentul în care statutul gnoseologic și axiologic al romanului istoric capătă un contur relevant este atunci când, în ciuda distanțării în timp, evocarea atât de specifică face să apară sistemul de valori al vieții oamenilor de altădată. Această evocare a valorilor, care în cele din urmă rămâne o posibilitate de cunoaștere a oamenilor accesibilă nouă, a ceea ce au simțit și gândit ei, nu este posibilă fără ca scriitorul să nu fie interesat vital de aceste valori și să nu aibă față de ele o profundă afinitate. Nu că scriitorul ar trebui să împărtășească apriori idealurile eroilor săi, pentru că atunci arta lui nu ar mai fi reflectarea unui proces de cunoaștere, ci viață romanțată. El a trebuit să admită în mod ipotetic idealurile lor, ceea ce a constituit o premisă a înțelegerii acestei problematici. Această necesitate gnoseologică de transfer în timp într-o altă subiectivitate adaptată ca centru al perspectivei se datorează și situației speciale a scriitorului. Aparținând aceleiași culturi în care trecutul este acela al epocii contemporane lui dar și în care oamenii din trecut fac parte din aceeași noosferă, romanul istoric reprezintă una din formele culturale în care oamenii repetă apartenența lor la aceeași cultură, umanitate și specific național. Fiind o comunicare între conștiințe, animat în aceeași măsură de o voință a înțelegerii și a cunoașterii, în romanul istoric scriitorul se întâlnea cu strămoșii săi încă dârji, înarmat cu experiența sa umană proprie.

Evocărilor istorice le este caracteristică o viziune bipolară: o funcționalitate tehnică, bazată pe preponderența acțiunii, a aventurii, a grupului de trei ca în romanele lui Al. Dumas sau ca în basme; și o viziune unică a trecutului integral, intuit în direcțiile sale esențiale în care aventura grupului este funcție de comandamentele etico-sociale ale comunității și culturii respective.

Când eroul unei narațiuni istorice trece printr-o situație în care se pune problema supraviețuirii sale, atunci înțelegem „logica situației“, fără să mai fie nevoie să mai presupunem vreo informație despre mediul lui social specific, despre convențiile culturale în cadrul cărora acționează. Însă aceste constrângeri naturale explică numai o parte din schema morfologică a acțiunii: necesitatea de a apăra onoarea unei femei, viața stăpânului său etc. Necesitățile naturale constituie, de asemenea, părți componente în cadrul multor premise culturale, fără să dicteze însă forma lor specifică. Natura a decretat că omul trebuie că iubească, iar cultura, în ce manieră.

Activitățile profesionale, familiale, politice ale eroului din romanul de aventuri sunt determinate de convenții și ghidate de scopuri care nu derivă din necesitățile biologice comune. Desigur, aceste necesități impun anumite limite genului de relații pe care le poate cunoaște o societate, însă ele nu determină forma lor specifică. Relația dintre o acțiune și consecințele ei nu este dictată de natură, ci mai degrabă constituie consecința unei structuri social-culturale date. Într-un anumit fel, o structură social-culturală dată asigură ca fluxul consecințelor să se desfășoare în cadrul unui tipar prestabilit (previzibil pentru un mediu social tradițional). Convențiile sunt atât de puternic înrădăcinate în conștiința membrilor unei societăți bazate pe tradiție, încât în practică ele au devenit mai coercitive decât necesitățile naturale. Omul de onoare insultat „trebuie“ să-și provoace la duel adversarul, credinciosul „trebuie“ să îngenuncheze în fața Domnului său. Nu este mai puțin adevărat că în societatea occidentală medievală din epoca lui Ludovic XIV și înaintea lui, eroii lui Al. Dumas și H. Sienckiewicz nu erau atât de mult înrobiți normelor și convențiilor existente în societățile lor. În același timp, aceste norme și convenții aveau, în general, un caracter artificial, nefiind pe deplin determinate în practica lor, fapt care oferea suficiente posibilități de opoziție sau de variație a comportamentului. Procesul de asimilare a lor nu avea întotdeauna un caracter omogen prin prisma obligațiilor pe care le impunea, iar eficacitatea încetățenirii acestor norme și convenții varia considerabil. Diferitele forme de constrângere sau de cvasiconstrângere, bazate pe convenții care delimitează conduita umană, au un caracter diferit în societatea tradițională: instituțiile din preajma unui individ îi limitează opțiunile. Unele opțiuni sunt bazate pe o mare varietate de sancțiuni sociale: pedepse, eliminarea din grup, pierderea încrederii și a poziției pe care o deținea individul respectiv. Însă cum majoritatea acțiunilor implică efectuarea unor schimbări care necesită cooperarea altora, acțiune care depășește puterile fizice ale agentului, atragerea cooperării necesare impune ca acțiunea care urmează să se desfășoare să fie recunoscută și aprobată în cadrul instituțional local. Majoritatea „acțiunilor“ poate fi întreprinsă numai dacă a căpătat pe plan local un caracter de necesitate. Desigur, pot apărea și unele aventuri

inedite, impuse de logica momentului, înainte ca ea să fi căpătat recunoașterea și confirmarea socială. Aceasta este forma cea mai interesantă de acțiune eroică, când regulile colectivității care limitează posibilele mișcări individuale ale comportamentului sunt încălcate. Încălcarea convenției pare să confirme regula dacă acțiunea este dusă la bun sfârșit. Acest joc dialectic universal-particular pare să salveze romanul de aventuri sadovenian de artificial și pastișă prin încadrarea lui, tipologic vorbind, în sfera realului, prin similitudinile structurale ale comportamentului individual în astfel de situații cu regulile normative sociale recunoscute. Nimic nu ne îndreptățește la decuparea artificială a aventurilor Jderilor din contextul organic al epopeii pentru a putea găsi argumentele necesare definirii și afirmării lor ca romane de aventuri. În afară de schemele morfologice exterioare, comune tipurilor de acțiune la cei doi romancieri, Al. Dumas și Mihail Sadoveanu, ca de altfel și basmului european, semnificația istorică a simbolurilor culturale și amprenta puternic naturistă a culturii românești conferă acțiunii și aventurii din romanul istoric sadovenian o specificitate sui-generis. Oricât de eroice, de palpitante și de pline de neprevăzut ar fi aventurile Jderilor, ele nu ies din cadrul realului, pentru că sunt concepute la scara posibilului, ele derivând din idealul eroic al unei întregi colectivități. Intriga virilă sau romanțioasă, aventura sunt purificate prin problematica socială gravă și dimensionate de destinul tragic în care acestea sunt implicate. Iar timpul și destinul individual al eroilor sunt încorporate în destinul și timpul comunității căreia ei trebuie să se supună.

Un paralelism între *Frații Jderi* și *Cei trei mușchetari* ar releva inadvertențele de fond în ce privește principiul identității, necesar pentru definirea statutului estetic al romanului de aventuri. Acțiunea dinamică din romanul lui Dumas este îmbibată, pentru a menține ritmul palpitant al aventurii, cu acțiuni neverosimile, gratuite în sine, ele decurgând mai mult din principii cavalerești cum ar fi exacerbarea artificioasă a conceptelor individuale de demnitate, onoare și iubire. Aventurile amoroase și protejarea femeii iubite au ca principiu etalarea orgoliului individual. Cu reminiscențe din romanul cavaleresc medieval, eroii dumasieni pun mai presus cultul onoarei cavalerești de la curtea regelui Ludovic XIII decât slujirea Franței. Contele de Rochefort, omul de încredere al cardinalului Richelieu și Milady Winter, spioana acestuia, se deosebesc prin trăsături individuale care reprezintă stigmatul profesiunii lor: cicatricea șefului gărzilor cardinalului și sigiliul sclaviei de pe umărul lui Milady. Deși deosebiți fizic, unitatea internă a clanului lui Manole Păr Negru are la bază o puternică coeziune spirituală, în prelungirea stadiului naturist comun, marcat prin pata de culoarea jivinei de sub ochiul stâng[26]. Principiile Jderilor sunt eficiența și colectivismul acțiunilor, puse la baza unui ideal: salvarea unei fete de boier răpite și dragi, salvarea unui frate ajuns la primejdie, a vieții coconului domnesc etc. subsumate idealului suprem: iubirea de patrie. Este firesc ca în asemenea condiții fișa lor biografică să difere vizibil față de eroii lui Dumas, de altfel cu o fizionomie spirituală destul de palidă. Asemănările și deosebirile pot fi multiplicate.

Reînvierea trecutului la un nivel artistic superior va depinde și de capacitatea gnoseologică a limbajului de a descifra semnele realului. Intuind viziunea spațio-temporală despre lume a poporului român și fiorii germinativi ai transcendentului din creația populară orală, autorul avea să încorporeze aceste date primordiale în structura viziunii și sensibilității sale artistice și să opună prin formula stilistică a ethosului, a liricului și a mitului o variantă posibilă de existență ideală.

Prin tehnica și psihologia evocării, faptele și personalitățile istorice impresionează mai puternic. Acesta este și clișeul formelor populare de evocare. Lipsa de determinare spațio-temporală permite autorului să coboare totul într-o vreme mitică și să devină contemporan cu personajele sale. În felul acesta, epoca de aur cu oameni tari și cu încleștări dramatice garantată de seriozitatea tradiției conferă o veridicitate maximă evenimentelor evocate.

Abordarea trecutului din unghiul psihologic al amintirii afective depinde de atitudinea critică a autorului față de epoca avută în vedere. Văzând în trecut măsura-etalon nemărturisită, dar continuu conștientă a prezentului, patosul istoric atinge dimensiuni solemne. Memoria afectivă percepe estetic obiectul evocării direct proporțional cu distanța depărtării în timp. Perceperea vieții din cadrul unor civilizații sau culturi demult dispărute (Robert Greaves, Th. Mann, G. Flaubert) oferă mai multe șanse de reușită genului decât încercarea de a cuprinde în ficțiune un eveniment recent, marcat sever de limitele unei documentații precise și abundente. Urmele fizice, prezente încă, ale obiectelor și faptelor rămase împiedică realizarea ficțiunii și suportul creator al imaginației. Apropierea evenimentelor de epoca noastră nu permite amintirii funcția de modelare sensibilă a materialului. Materialul documentar nesistematizat, informația adesea contradictorie, amintirile încă proaspete despre evenimentul respectiv se suprapun adesea în plăsmuirea evocării, îi întunecă perspectivele sau îi ordonează substanța formală în modalitățile tehnice ale romanului realist contemporan ca în cunoscuta trilogie a lui John Dos Passos. Dimensiunea și importanța evenimentului reconstituit, perenitatea și valabilitatea lui prezintă o doză considerabilă de potențialitate pentru un amplu și durabil ecou al reînvierii lui palpabile în conștiința cititorilor.

Transpunerea subiectivă a trecutului în prezent, între aceste segmente temporale nemaiexistând nici o deosebire generată de depărtare, nu s-ar putea pe deplin realiza fără ajutorul culorii locale. Subiectivitatea emoției apropie obiectul evocării de timpul evocatorului și permite descrierea ca pe ceva văzut acum, cu o reliefare a detaliilor și a mișcării. Deschiderea spre universalitate a evocării permite o abordare antropologică generală, totul părând a răsări dintr-un trecut uman prezent mereu lângă noi. Evocarea pe viu a imaginii trecutului este facilitată de simpatia cu valorile acestuia, pe baza similitudinii structurale dintre evocarea propriu-zisă și rezervorul de imagini acumulat din universul rural în care a trăit scriitorul sau pictorul. Este vorba de îmbinarea evocării de tip viu a imaginilor obținute prin reprezentări figurale cu imaginea unui univers construit real, ceea ce duce la concomitența a două axe: retrospectivă, pe baza amintirilor și prospectivă, pe baza experienței scriitorului

în domeniul său preferat: istoria. Preocupați să schițăm procesul cunoașterii istorice, am amânat să evidențiem concretizarea în câmp artistic a acestui mecanism ideologic și, mai ales, să-i subliniem întruparea și, implicit, valoarea lui artistică.

Întrebuințarea de câteva ori a conceptului „vârstă de aur" în spațiul acestei lucrări pare să trimită prin sensurile sale constatative la o denaturare a poziției scriitorului față de istorie. În realitate, ca și la Eminescu, „vârsta de aur" nu are un suport istoric concret, ea fiind un proiect imaginar al umanului în zona idealității pure[27]. Căci altfel cum s-ar explica viziunea tragică asupra existenței în spațiul atât de palpabil al epocilor istorice succesive? Statuarea unei asemenea imagini sociale ideale, necesare dimensiunii mitice a istoriei, se realizează prin corespondența timpurilor în imaginarul social. Gândirea științifică operează mai mult prin intuiție și deducție, în timp ce imaginația artistului se deplasează de la concretul perceptiv la abstractul sensibil, operând cu predilecție prin analogie și transpoziție.

Imaginarul artistic construiește o lume a mitului în care punerea în corespondență, dincolo de aparență, a unui tot coerent, face foarte relativă granița dintre posibil și imposibil, dintre real și ireal. Având ca ax generator interacțiunea dintre dinamica afectivă și conținutul imaginat, fantezia artistului va realiza maximum de identificări posibile între obiecte și evenimente, stări sufletești, pe baza unor analogii ce se pot situa la trei niveluri: afectiv, reprezentativ și figural.

În metafora de evocare există o dublă focalizare a celor două categorii estetice pe axa longitudinală a perspectivei. Amintirea nu ia naștere decât în contact cu senzația de depărtare: orizont; apus; răsărit; de departe; din zare; de dincolo. Reperele existențiale sunt transfigurate prin cenestezie în impulsuri afective. Limbajul se spațializează, iar spațiul devine imagine și se traduce în proiecție temporală: odată; cândva; de demult; odinioară. Astfel, la confluența dintre prezent și trecut, amintirea sugerează un al doilea plan existențial, antropogenetic, când liniștea împăcată a omului cu sine însuși face să apară din orizontul fenomenal „clipa unică" a conștiinței de sine specifice a lui.

Între spațializarea temporalității și temporalitatea spațiului, ca expresii ale viziunii artistice, prin personificarea tăcerii și umanizarea depărtărilor, capătă contur material expresivitatea ideii de „vechime", de depărtare și adâncime în timp și spațiu. Polivalența semantică a conceptului de „amintire" și a corelativelor lui spațiale, ca și a familiei lexicale de altfel, este impresionantă: „ți-aduci aminte", „a nu mai fi", „deșteptat din aduceri aminte", „cutremurat de amintiri" și „împovărat de vedenia aducerilor-aminte" (*Nicoară Potcoavă*); „amintiri crâncene răscoliră deodată", „mă chemau amintiri și un dor năprasnic" (*Neamul Șoimăreștilor*) etc. Termenul „icoană", un echivalent concret al conceptului de „amintire" și un substitut figurativ al lui, explică concomitența sublimată a imaginilor și a corespondențelor lor psiho-afective trezite de ecoul amintirii în conștiință.

Portretul politic în cultura română. De la Neagoe Basarab la Carol I

Iconografia politică medievală a făcut din portret o specie privilegiată, astfel încât de multe ori portretul a fost identificat cu o biografie condensată a personajului politic. În acest sens, suportul demonstrativ cel mai edificator al acestei teze este referirea, prin filiație directă, la literatura veche și la creația populară. În actul de comunicare, limbajul posedă, pe lângă funcția de transmitere conceptuală a informației și pe lângă funcția expresivă, poetică, și una culturală: fiecare cuvânt, fiecare locuțiune reprezintă o arheologie spirituală, a condensare și o sublimare a vieții de altădată, a mentalității și a formelor ei sensibile. Or ceea ce predomină în tradiția orală a comunicării este tocmai teama de uitare, frica de scăpările memoriei, deoarece memoria este abandonată în creația populară imaginației însăși, structurilor ei mnemonice, în lipsa suportului material al scrierii. Memoria socială și imaginarul colectiv selectează, fixează și rețin pe retina timpului numai acele fapte și personalități care au dat și dau un sens vieții istorice. Admițând că imaginea politică este expresia sublimată a vieții și gândirii politice dintr-o epocă dată, era firesc ca în literatura populară și în primele scrieri istorice să existe anumite procedee stilistice prin care o personalitate sau un eveniment politic să poată fi cunoscute de posteritate. În general, aceste tehnici de prelucrare constă în dezvoltarea unui nucleu imagistic reprezentativ care, prin încărcătura lui vizual-emoțională, până la dimensiunea unor portrete sau schițe, creează senzația de a fi martori oculari la acele evenimente sau contemporani cu acei oameni. Dezvoltarea acestor procedee în literatura cultă permite o continuitate în percepția trecutului, plecând de la existența unor forme culturale identice. Cultura română s-a hrănit, astfel, din propria ei anterioritate pe verticala tradiției. Portretele și evenimentele politice din cronici și creația populară, intuite în liniile lor esențiale, vor fi dezvoltate și individualizate la un nivel artistic superior în creația cultă. În fond, este vorba de un procedeu asemănător cu prelucrarea superioară a unor teme și motive folclorice la George Enescu, Constantin Brâncuși, Maria Tănase, în sensul plasticizării și portretizării dinamice a individualităților precum Ștefan cel Mare; Mihai Viteazul; Vlad Țepeș; Alexandru Lăpușneanu; Petru Rareș; Duca Vodă; Constantin Brâncoveanu; Al. I. Cuza; Carol I etc.

O influență folclorică de fond este influența modelatoare a cântecului bătrânesc în configurarea stilistică a formelor de evocare. Identitatea structurală dintre membrii comunității a generat o psihologie aparte în ce privește perceperea artistică a trecutului, oglindită în creația populară. Aici, spațiul și timpul se stilizează în funcție de natura și obiectul, precum și de situarea în timp a evocării. Când idealizarea eroică a luptătorilor pentru libertate națională și socială tinde spre fabulos, spațiul și timpul se amplifică mitic, realizând o legătură organică cu structura imaginilor din basme și baladele fantastice. Monumentalul și supranaturalul din eposul eroic: dimensiuni fizice neobișnuite, capacitate de analiză și apreciere a situațiilor ieșită din comun, calități morale și sufletești unice deveneau primele caracteristici stilistice ale literaturii de evocare necesare captării atenției și fixării ei în amintire. Succesiv, pe măsura

apropierii epocii evocate de subiecții evocatori, literatura populară își adaptează la obiect mijloacele artistice, reușind o evocare realistă și tipică a evenimentelor și a protagoniștilor lor, cu o intimă rezonanță și semnificație pentru viața și destinele colectivității. Deformarea zoomorfică monstruoasă din balada fantastică va fi preluată în baladele istorice de chipul asupritorului turc sau al boierului hapsân și trădător, cu trăsături antropomorfice negative, puternic, reliefate sugestiv.

Reprezentând structuri permanente ale viziunii despre lume și viață, ale psihologiei și mentalității populare, legendele istorice, precum cele despre întemeierea Moldovei și Țării Românești, ca și cele culese și transmise de Ion Neculce din *O samă de cuvinte* fixează și dezvoltă în imaginarul social viziunea poporului despre semnificația unor evenimente, domnitori sau perioade istorice. A doua caracteristică a legendelor constă în faptul că în ele, ceea ce este valabil este sensul evenimentelor și adevărurilor general-umane pentru mai multe perioade sau epoci istorice. Ca și în balade sau în eposul eroic, evenimentul este vag localizat în spațiu și timp. Se observă cu ușurință reluarea temei și prelucrarea în spirit popular a motivelor, accentul căzând pe autenticitatea de conținut și nu pe precizia topologică sau temporală. Forma de comunicare predilectă a legendelor este povestirea. Ca și în basme, accentul cade pe eveniment. Dar creatorul anonim, chiar dacă transfigurează anumite elemente ale povestirii, nu poate depăși fondul tradițional al legendei, fixat de imaginarul social.

Aceasta deoarece „legenda este forma cea mai vie a tradiției istorice, modul în care o personalitate își supraviețuiește, devenind o putere fecundă a tuturor timpurilor“[28]. În comunitățile cu puternică matrice folclorică ar exista o relație necesară între tradiție și ritualitate.

Funcția tradiției ar fi exhaustivă și imuabilă aici datorită ritualității. „Toate actele vieții în aceste colectivități sunt ritualizate, rolul spontaneității și al individualității este aproape nul. Ritualitatea are funcția simbolică de a imita creația, de a face aluzie la ea, de a se recrea simbolic ordinea cosmică; ea este repetarea unor gesturi originare, arhetipuri; ca atare, înseamnă o perpetuă revenire la „timpul dintâi“, e o suspendare a temporalității, un „antitimp“. Tradiția înseamnă această repetabilitate, această perpetuă revenire la început, ea este deci eminamente anistorică“[29].

Corbea, Toma Alimoș, Gruia lui Novac, Baba-Novac, Iancu Jianul, Tunsu, Grozea, Pintea, Miu Cobiul, Marcu, Doicin, Iovică, Vîlcan etc. sunt investiți de imaginația populară cu toate calitățile fizice și morale. În contrast cu personalitatea eroilor favoriți, chipul asupritorului turc sau localnic este zugrăvit în culorile cele mai negre: laș, spân, mic de statură, îndesat, lacom de câștig, fără milă, necredincios, atacând pe la spate. Între „Manea slutul și urâtul“, „Manea grosul și-arțăgosul“ și Duca-Vodă există frapante asemănări fizice. Manifestările de temperament ale eroilor negativi: uitătură dintr-o parte, vorbă în doi peri, zâmbet silit, priviri furișate se întâlnesc deopotrivă la cei doi poli spirituali ai scrisului românesc.

În *Doicin Bolnavul*, haiducul se prinde la luptă în halca cu „un arap negru buzat“, în fața sultanului. Kira Kiralina din balada cu același nume, se aruncă în Dunăre, preferând ca „decât cadâna turcilor / Să fie hrană peștilor / Și cotlonul racilor“.

În balada *Șerb sărac* din colecția „Poezii poporale“ a lui Vasile Alecsandri, „copilița hanului / Hanului Tătarului / Pe șerb iată că-l zărea / Din serai dup-o zăbrea“. În colecția Tudor Pamfile („Cântece de țară“), Duca-Vodă „este fieros / Cu cei mari prietenos / Cu cei mititei câinos“.

Într-un studiu din 1946, „Fazele portretului moral“[30], Tudor Vianu analiza evoluția portretului moral și politic al oamenilor reprezentativi în strânsă legătură cu evoluția ideii de individualitate și cu stilul artistic care o reprezintă. Grecia antică fixează cadrul acestui portret în persoana lui Alexandru Machedon sculptat de Lysip și pe care Plutarh în *Vieți paralele* îl va canoniza. Modelul lui este o sinteză dintre cetățeanul virtuos al lui Aristotel și regele filosof al lui Platon. În portretul făcut de Plutarh lui Alexandru Machedon se simte corespondența dintre mentalitatea dominantă a epocii – individualismul – și lecția morală a vieții. Umanismul clasic pune accentul pe latura morală a personalității, în acord cu armonia cosmică și cu atributele idealului grec despre om: măsură; armonie; echilibru; sobrietate. Tehnica portretului este statică, individualitatea fiind sustrasă devenirii. Plutarh nu uită că face biografie, nu istorie: „Nu scriu istorii ci vieți; de altfel, nu totdeauna în acțiunile cele mai strălucite se arată mai bine virtuțile sau viciile oamenilor. O faptă obișnuită, un cuvânt, o glumă ne fac adeseori să cunoaștem mai bine caracterul unui om decât bătăliile sângeroase la care a luat parte, asediile și acțiunile lui memorabile“[31].

Începând cu Renașterea, criticul observă o schimbare în tehnica portretului. Deși individualitatea, în caracterele ei, este văzută tot dintr-o perspectivă general-umană, tehnica perspectivei aduce o nouă dimensiune: dimensiunea psihologică: „Modelul portretului nu mai este înălțat la un nivel supranatural. El este adus la o măsură umană. Nu mai avem de-a face cu un erou, ci cu un om, ale cărei resorturi comune sunt puse în lumină cu o neîmpăcată luciditate“[32]. În secolul al XIX-lea, o dată cu afirmarea romantismului și cu dezvoltarea științelor experimentale este revoluționată și tehnica portretului: „Omul începe a fi prezentat în durata lui, în procesul lui de formație. Caracterele nu mai sunt gata dintr-o dată; ele devin. Ele nu mai sunt descrise, ci explicate, mai întâi prin factorii lor ereditari adânci, prin ascendența lor cea mai depărtată atunci când documentele o permit“[33]. O altă componentă a portretului politic începând cu secolul al XIX-lea, este relația complexă de determinism în care este văzut și analizat omul, presiunea „mediului, a rasei și a monumentului“ în formarea personalității sale.

S-a afirmat de către specialiști că portretul este „biografie condensată“. Portretele pe care Nicolae Iorga le face lui Neagoe Basarab, Dimitrie Cantemir, Mihai Viteazul, Tudor Vladimirescu sunt mai mult decât biografii: sunt o istorie concentrată. Asemenea lui Georges Cuvier în paleontologie, care de la un dinte al unui dinozaur de mult dispărut reconstruiește fauna și flora de acum câteva sute de milioane de ani, Nicolae Iorga reconstruiește vizionar o epocă, mentalitatea ei, structurile ei politice și economice plecând de la un simplu detaliu al costumului.

Astfel, descoperirea mormântului lui Neagoe Basarab îi prilejuiește marelui istoric realizarea unui portret al domnitorului care distonează cu imaginea cucernică promovată de domnitor în „Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie“.

Studiul costumului voievodal, făcut din aur, purpură și brocart, îl determină pe Nicolae Iorga să afirme că Neagoe era o personalitate „mândră și puternică“. Din bogăția costumului Nicolae Iorga construiește o teorie a elitelor politice medievale, teorie necesară pentru confirmarea concepției sale cu privire la geneza statului și națiunii române, geneză care își are nucleul în binomul proprietate–libertate. De asemenea, din studiul portretului lui Dimitrie Cantemir, tânăr la 20 de ani, Nicolae Iorga deduce sinteza dintre Orient și Occident, în special din elementele de modă, răsăriteană și apuseană, din costumul prințului, iar din fizionomia sa (ochii, bărbia, buzele, fruntea) o inteligență superioară, ambiție și o mare voință. Intuițiile lui Nicolae Iorga și Tudor Vianu aveau să fie confirmate de școlile de estetică a artelor plastice, în domeniul evoluției portretului și condiționării ei social-politice.

Arta nu este numai comunicare, dar și instituire. Într-un eseu despre portret ca fenomenologie a devenirii artistice, Francastel prezintă portretul ca un gen artistic care se bazează pe nevoia puternică a omului de a fixa într-un fel oarecare imaginea pe care singur și-o face despre sine sau despre un altul. Analizând această nevoie străveche, eseul reliefează că dezvoltarea artei va cunoaște aceleași faze ca și istoria umanității. Portretul este opera unei civilizații evoluate pentru că este rezultatul unei meditații de ordin superior. El presupune aptitudinea pictorilor de a avea exercițiul observației pătrunzătoare și capacitatea de a caracteriza.

Pentru o civilizație evoluată, nevoia de portret exprimă sentimentul particularului uman. De aici rezultă veșnica dificultate a artei portretului: voința modelului de a părea ceea ce ar dori să fie. În realizarea portretelor, pictorii pot alege între caracterizare și idealizare, maniera potrivită mentalității timpului lor. În epoca romană, de exemplu, arta portretului reprezintă o idealizare, o trecere în tipar a personajului. Renașterea, și mai ales pictura flamandă, redescoperă chipul, trăsătura, individul. Concluzia eseului este că Renașterea produce o mutație de stil.

Italia *Quattrocento*-ului constituie un teren privilegiat pentru studiul funcțiilor și al structurilor expresiei figurative într-un mediu dat. Spre deosebire de sistemul stabilit în Evul Mediu, asistăm la elaborarea unui alt sistem de convenții care, o dată codificat, va sluji drept cadru pentru gândirea figurativă occidentală. Pentru Francastel aceste mutații nu sunt produsul evoluției interne a artei ci reflectă presiunea unei mentalități colective și a unor schimbări ideologice, căci o societate își creează propriul ei spațiu imaginar[34]. O dată cu Renașterea, arta începe să descrie o natură stabilă ale cărei ultime principii coincid cu cunoașterea și comportamentul omului occidental de atunci. Arta devine o tehnică a iluziei ce trece de la exprimarea valorilor raționale la cele intuitive. La Masaccio, de pildă, raportul dintre opera figurativă și imaginar în crearea perspectivei constă în faptul că el selectează dintre procedeele perene ale picturii pe cele care pot reliefa în contextul epocii valori profund legate de speculațiile raționale ale anturajului său.

Astfel, procedeele plastice devin suporturi ale unui nou mecanism mental de reprezentare. Încercând cu Giotto și Lorenzetti și sfârșind cu Masaccio, Evul Mediu târziu exprimase rolul figurii umane ca instrument al gândirii figurative. Omul

apare într-o dublă ipostază în pictura Renașterii: actor și în același timp judecător al propriei sale aventuri. „Marile figuri din Capela Brancacci materializează omul modern prezent în evenimentele istorice dar în același timp ordonator la unor comportamente și reprezentări intelectuale, concepute pe măsura sa și generând o nouă aventură, o nouă problematică, noi comportamente, noi relații între reprezentarea mitică și utopică pe care o are asupra propriului destin și maniera în care el se plasează în mediul sensibil“[35].

În cultura română arta portretului se bucură de o tradiție fecundă, începând cu cronicarii. Fiind vorba de recuperarea Istoriei ca de prima Carte a unui neam, evenimentele și oamenii care le-au creat trebuiau fixați cât mai plastic pe retina memoriei. Arta portretului politic la primii noștri cronicari trădează tendințele europene ale genului, având în vedere că atât Grigore Ureche cât și Miron Costin au studiat în universitățile poloneze, îmbibate cu valorile umanismului renascentist, în secolele de aur ale Republicii. Într-o polemică interbelică strălucită privind sursele portretului lui Ștefan cel Mare în cronica lui Grigore Ureche, dintre Pompiliu Constantinescu și Șerban Cioculescu, primul consideră că în realizarea acestui portret cronicarul a fost influențat de portretul regelui Cazimir IV al Poloniei făcut de cronicarul Joachim Bielsky. Pe de altă parte, Șerban Cioculescu insista asupra modelului pe care umanismul latin l-a insuflat tânărului moldovean în anii de studenție de la Bar și Cracovia. El descoperea în celebrul portret pe care cronicarul l-a făcut marelui voievod – „Fost au acestu Ștefan Vodă, iubite cetitoriule, om nu prea mare la statu, neleneșiu de felul lui că unde nu gândeai acolo îl aflai, iar la războaie mare meșter era dar iute la mânie și degrabă vărsătoriu de sânge nevinovat că de multe ori la ospețe omoria fără giudețiu“[36] – copie a portretului pe care Titus Livius în *Ad urbe condita* („De la întemeierea Romei“) i-l face lui Hannibal. Într-adevăr, o trăsătură morală dominantă este punctul convergent care unifică în imagine toate celelalte trăsături caracteriale ale personalității. Prin tehnica prim-planului, a perspectivei și acumulărilor succesive această trăsătură morală este evidențiată în narațiune: „Ureche prezintă oamenii în funcție de o trăsătură caracterologică, folosind tehnica prim-planului. Aceasta îi permite să evidențieze tocmai particularitatea definitorie în direcție morală a personajului care, în felul acesta, apare într-o imagine esențializată. Portretele acestuia sunt, așa cum bine le numea Pompiliu Constantinescu, sinteze artistice“[37].

În capitolele dedicate imaginarului politic românesc am insistat asupra convergenței unor teme, motive, structuri compoziționale, impusă de o sensibilitate și viziune comune despre lume și viață. Epoca și personalitatea lui Ștefan cel Mare și Sfânt se înscriu în cadrul acestei continuități a evocării artistice a unei personalități de excepție. Abordarea acestei teme ne permite să evidențiem evoluția artei portretistice de la narațiunile plate din cronicile slavone până la realizările artistice superioare din opera lui Barbu Ștefănescu Delavrancea și Mihail Sadoveanu. Primele cronici scrise în limba română trădează o puternică înclinație subiectivă, iar la autorii lor o prezență afectivă ca aceea a unor martori oculari, contemporani cu evenimentele

relatate. Domniile lui Aron Vodă, Ion Vodă cel Cumplit, a lui Ștefan Tomșa sunt văzute ca niște manifestări ale stingerii universale, dat fiind caracterul lor demofil și inerent antioligarhice. La Grigore Ureche și Miron Costin depășirea obiectivă a concepției și poziției aristocratice este, practic, imposibilă. Dar miresmele suferințelor trecute răzbat la lumină, nealterate, din însăși transpunerea subiectivă a realității. Iată de ce, în *Neamul Șoimăreștilor*, în *Șoimii* și *Nicoară Potcoavă*, Sadoveanu avea să se îndepărteze fundamental de unele interpretări ale cronicarilor[38], preluând de la aceștia universul psihologic concretizat în expresia lingvistică, în primii germeni ai emoției artistice care se văd în epicul stângaci, cuminte și sfătos. Narațiunea primitivă încearcă să îmbine tendințele subiective cu prezentarea logico-sistematică a faptelor. Dar, totuși, realitatea se admite în subtext: plânge în „izvoadele bătrâne" o speranță a mântuirii prin suferința tonică; o demnitate ascunsă sub umilința supunerii; și această Fata Morgană a perspectivei înlănțuie și ajustează faptele într-o horă a imaginației. Subiectivitatea emoției declanșează spontaneitatea impresiei; chiar dacă convingerea sau „portretul" cronicarului încearcă s-o înăbușe, totuși, inițial, ea este un pas câștigat în direcția prelucrării artistice a informației spre exteriorizare nefalsificată.

Expresia concentrată a acesteia este desfăcută de autor în noțiuni, apoi dilatată în noțiunile gen și specie înrudite; fiecare notă servește ca bază pentru o acțiune sau trăsătură aparte. Fiecare determinare din portretul lui Ștefan cel Mare făcut de Ureche este transformată de Sadoveanu, în capitolul I din *Frații Jderi*, prin intermediul stilului indirect liber, în procedeu al caracterizării în acțiune și în extensiune.

Se vorbește prin sate despre măria sa *că-i om nu prea mare de stat* (subl. ns. – N.F.), însă groaznic când își încruntă sprânceana[39]. Sau în capitulul al II-lea din aceeași lucrare: „Vodă Ștefan, călcând atunci în al patruzecilea an al vârstei, avea obrazul ars proaspăt de vântul de primăvară. Se purta ras, cu mustața ușor încărunțită. Avea o puternică strângere a buzelor și o privire verde tăioasă. Deși scund de statură, cei dinaintea sa, opriți la zece pași, păreau că se uită la el de jos în sus.[40]

Nimic mai autentic și mai firesc decât acest portret. Autorul a procedat, prin metoda deducției cauzale la un transfer în sensul fiziognomiei lui Lavater și frenologiei lui Gall, de la indicațiile vornicului: „mânios și degrabă vărsătoriu de sânge nevinovat; de multe ori la ospețe omora fără giudețiu" la strășnicia figurii – adevărat sistem nervos al personajului complex, construit prin acumulări succesive din aceste note dilatate, pe măsura înaintării în acțiune. Sadoveanu reconstruiește vizionar, precum Georges Cuvier reconstruia din elemente fosile singulare animalele preistorice demult dispărute.

Procedeul nu este rar în opera istorică: portretele Ducăi-Vodă și al lui Vasile Lupu pleacă de la astfel de observații lapidare din cronici. Portretizarea pârcălabului de la Soroca din „Nunta Domniței Ruxandra" dezvoltă datele esențiale din cronica lui Miron Costin:

Omul de miratu la întregiia lui de sfaturi și de înțelepciune, cât pre acele vremi de-abia de era pementean de potriva lui, cu carile și Vasilie-Vodă singur, deosebi de boieri făcea sfaturi și cu multe ceasuri voroavă, așea era de deplin la hire. Iară la statul trupului său era gârbov, ghiebosu și la cap cucuiatu, cât puteai zice că este adevăratu Esopu la chipu.[41]

Același cronicar mai sus amintit arată pohfala găunoasă a lui Vasile Lupu și a curții sale, ceremonial fixat după fastul și modelul bizantin, în contradicție cu vitregia timpurilor și a conjuncturii politice. Izolarea de realitatea țării, ca și în cazul lui Duca Vodă, duce moșia pe marginea prăpastiei.

Motivația artistică a legăturii masă-personalitate și a apariției necesare a acesteia la momentele de răscruce din istorie este prezentă în imaginarul social, în filozofia socială și istorică a legendelor. Personalitatea lui Ștefan se conturează de către protagoniști indirect, pe cale legendară, prin raportarea multiplă și comparativă cu domniile precedente, nedemne în raport cu cerințele imperioase ale țării și cu logica istoriei. Se simte pulsul viu al unei epoci noi, perceput pe cale pragmatică de oameni, din realizările noii domnii.

Într-adevăr, înainte de toate, secolul al XV-lea marchează zorii Europei moderne, cel puțin în trei direcții principale: 1. artistic; 2. economic și 3. politic. *Artistic*, prin Renașterea italiană, *economic*, prin descoperirea de noi teritorii și prin apariția formelor economice capitaliste și *politic*, prin lupta țărilor mici din sud-estul european de a supraviețui pericolului otoman.

În „Călătoriile Renașterii și noi structuri literare“, Edgar Papu observa, cu binecunoscuta-i forță de sinteză, că „Veacul al XV-lea se caracterizează printr-o eflorescență, unică în istorie, de genii politice în fruntea statelor. În multe cazuri apar acum cele mai mari genii politice, înregistrate de unele țări în decursul întregii lor istorii“[42]. Ceea ce filosoful român remarca la nivel politic general poate fi extins și la alte domenii de activitate. „Titanismul țărilor mici“, cauzat de necesități social-politice acute, poate fi pus în relație, pe baza aceluiași determinism, cu personalități precum Skander-Beg, Ștefan cel Mare, Neagoe Basarab, Vlad Țepeș, Matei Corvin, Enrique Navigatorul, Cristofor Columb, Vasco da Gama, Michelangelo, Rafael, da Vinci, Lorenzo de Medici, personalități multilaterale cu vocații de universalitate. Ștefan cel Mare este nu numai un bun strateg și subtil diplomat, ci și un administrator priceput, un om instruit cu o aleasă cultură bizantină, un fin psiholog. Personaj conceput la două niveluri: real și simbolic, omul Ștefan cunoaște îndoiala, teama, are slăbiciunile biologice inerente, specifice umanului. În schimb, personajul simbolic și legendar, derivat din conceptul ideal de personalitate, ridică în zona posibilului pe om și îi conferă idealitatea dimensiunilor mitice: „Ștefan-Voievod Mușat a apărut inexplicabil în aparență în viața acestui neam, dezvoltând o forță în dezacord cu mediul contemporan și realizând o operă armonioasă ce rămâne încă o pildă pentru ce va să vie“, spune Mihail Sadoveanu în scurta introducere la *Viața lui Ștefan cel Mare*, iar în *Frații Jderi* mulțimea își comunică în taină că „are pecete pe brațul său drept și legământ sfânt“. Dacă la oamenii de rând amintirea durerilor sau bucuriilor trăite devine adeziune sau reacție, aceasta nu reprezintă decât treapta preliminară psiho-mecanică spre conștiința de sine a personalității. Vocația personalității constă în faptul că individul trebuie să fie mai mult decât un exemplar al speciei. Personalitatea este individualitatea pentru sine devenită sieși obiectivă. Ea capătă asemenea semnificație în primul rând prin faptul că în individ conștiința de sine apare ca autocritică și constituie poziția luată de personalitate față de sine însăși: „Să ne înarmăm pe dinlăutru cu credință tare,

dar pe dinafară să nu uităm a pune zale și a ținea în mână sabie ascuțită…“. Fiind conștiință istorică, ea determină viitorul poporului său, fiind conștiință morală ea determină valoarea propriilor acțiuni.

Raportul masă–personalitate își dovedește utilitatea în înțelegerea formelor de viață istorice. Având prerogative absolute într-un regim monarhic ereditar în care Sfatul domnesc avea un drept consultativ, personalitatea domnitorului se profila impunătoare în fundalul epocii. Puternica amprentă mistică a mentalității oamenilor feudali a permis transferul substanțial în imagini, ca expresie a unei emoții particulare, a personajului istoric încadrat în atributele divinității.

Coeziunea dintre Ștefan și supușii săi, justețea ei se va verifica pe măsura înaintării în timp, când legile progresului istoric validează implacabil reformele, acțiunile și orientarea Conducătorului.

În perioada urcării pe tron a lui Ștefan problema centralizării politico-economice a statului moldovean se punea cu deosebită acuitate: „Războiul meu, staroste Căliman, […] să știi că îl am cu această țară fără rânduială. În țara asta a Moldovei, staroste Căliman, umblă neorânduielile ca vânturile. Am găsit în țara asta, staroste Căliman, și mulți stăpâni. Nu trebuie să fie decât unul. Așa că eu bat război cu acei stăpâni care ți-au răpit ocina ta. În țara asta trebuie să fie rânduială în toate târgurile și satele și liniște pe toate căile negutătorilor…“[43].

Urcarea pe tron a lui Ștefan avusese loc într-o zodie vitregă. În 1453 otomanii trecuseră prin foc și sabie Constantinopolul. Izvorul religiei ortodoxe fusese călcat „de numele împăraților porniți de la proorocul mincinos“ care „răspund numărului arătat, căci el înseamnă fără odihnă, fără închinare, fără duh; puterea pulberii și cărnii, desfătarea între oameni a lui Satana“. Leagănul civilizației bizantine, de unde statele românești importaseră instituții de stat și forme de guvernământ reprezenta pentru Ștefan cel Mare, dincolo de interesele practice ale republicilor italiene, „Adevărul și Dreptatea, care erau însăși izbăvitorul Cristos“. Substanța religioasă care străbate în permanență gândirea și acțiunea politică a lui Ștefan nu are un sens mistic, ci unul activ: printr-o analogie de simboluri, sfântul Gheorghe, omorând balaurul, reprezintă biruința Arhanghelului asupra Satanei. Ștefan călărește un cal alb, cu instinctul neobișnuit de a presimți apropierea războiului, ca cel văzut în iconografia românească și descris, la dimensiuni apocaliptice în Noul Testament. În perimetrul religiei ortodoxe această iconografie are o semnificație culturală locală: Sfântul Gheorghe este un oștean al Binelui, iar balaurul – personificarea Răului, întruchipat în expansiunea otomană. Steagul de luptă însuși al lui Ștefan cu bourul, simbolul sălbăticiei organice îmblânzite și cu icoana sfântului militar, patronul Țării Moldovei, reprezintă o viziune organică despre fire cu încorporarea firească a ortodoxismului ca factor de rezistență în mobilizarea totală a țării pentru apărare. Luna în care Ștefan se urcă pe tron este luna aprilie, Prier, regenerare a naturii. Iar ziua în care are loc evenimentul este joia, în săptămâna patimilor Mântuitorului, sacrificat pentru salvarea umanității, de unde și concepția lui Ștefan despre menirea conducătorului de popoare „de a da lumină fără a primi nimic, în schimb“. Ziua Patronului Creștinătății și a Moldovei cade exact în aceeași lună. Coincidența încetează de a mai fi

o simplă întâmplare. În limba greacă *ghiorghios* înseamnă țăran. Ea exprimă procesul neîntrerupt al vieții, or preocuparea centrală, alături de păstorit, a acestui popor, agricultura, începe cu aratul, la început de an nou, când se serbează Paștele, cu răsăritul grânelor la Sfântul Gheorghe.

Personalitatea demiurgică a lui Ștefan cel Mare apare investită de imaginația populară cu o asemenea forță și tărie încât apariția ei este explicată de popor prin factori spirituali și transcendenți. Înțelegerea acestei viziuni populare mistice de către autor este concretizată în carte când conflictul dintre evoluția socială și cea naturală ajunge la un echilibru armonios dominant: „Nimeni nu putea să înlăture dreptatea acelui braț. Ori boier, ori mișel simțea apăsarea ca sub o întocmire neclătită așezată de Dumnezeu. De când acea putere se așezase asupra Moldovei, părea că s-au schimbat și stihiile…“[44].

Rezonanța profundă a personalității domnitorului și a tot ce întreprinde și realizează ea în conștiința supușilor se datorează, printre altele, și modalității intime de percepție simultană a timpului existențial într-o cultură arhaică. Ideea de nemurire și de divinitate, specifică viziunii ortodoxe, găsea în persoana domnitorului un model exemplar. De aceea, dovedind o fină intuiție a mentalității omului medieval despre ființă și despre presupusa ei atemporalitate, autorul anonim își va axa construcția vizionară pe bipolaritatea temporală concomitentă timp păgân–timp creștin, ea reprezentând sistemul de referință al mesajului, al rostului cel mai adânc al înțelegerii lumii. Cum se explică această percepție afectivă vom vedea în cele ce urmează.

În conștiința arhaică, după Mircea Eliade, timpul este saturat de valoare afectivă; el poate fi bun sau rău, favorabil anumitor forme de activitate și nefast altora; cel al sărbătorii, al sacrificiului și al reproducerii miturilor legate de reîntoarcerea timpului originar și care pune timpul profan în afara circuitului. Conștiința omului primitiv nu este orientată spre percepția schimbărilor, ci întru a regăsi vechiul în nou. De aceea, pentru ea viitorul nu se deosebește de ceea ce a fost. Ceea ce a fost deja revine la intervale determinate. Această concepție ciclică despre apercepția timpului este într-o mare măsură legată de faptul că omul nu s-a eliberat de natură și conștiința sa este subordonată schimbărilor periodice ale anotimpurilor. Ritmul vieții sociale depinde de alternanța anotimpurilor și a ciclurilor de producție care îi sunt adaptate. Ca urmare, interpretarea lumii naturale și, de asemenea, a lumii sociale după categoriile mistice presupune credința în „eterna reîntoarcere“. Actele umane repetă faptele petrecute altădată de către divinitate sau „eroul cultural“. Tendința de a aboli timpul care se scurge, printr-o reîntoarcere la un prototip mitic, nu a fost probabil decât o încercare de a depăși izolarea și replierea existenței individuale. Cu mitul regenerării timpului, cultura arhaică oferea omului posibilitatea de a învinge scurtimea vieții sale și unicitatea ei. Neseparându-se nici în ideile sale, nici în conduita sa de societate, de clan, omul înșela moartea…

Rupând cu percepția ciclică mitică și poetică a timpului păgân, creștinismul a introdus în Noul Testament noțiunea de timp trăit ca un proces escatologic, ca așteptarea fervență a marelui eveniment când se încheie istoria – apariția lui Mesia.

În viziunea creștină a lumii, conceptul de timp este deosebit de cel de eternitate care, în alte sisteme de gândire antice, îngloba și subsuma timpul terestru. Eternitatea nu este măsurabilă în segmente temporale, ea fiind un atribut al lui Dumnezeu care „nu era, nu va fi ci este întotdeauna“. În ce privește timpul terestru, el a fost creat, are un început şi un sfârșit care limitează durata istoriei umane. Timpul terestru este în corelație cu eternitatea în anumite momente decisive când istoria „irupe“ în eternitate datorită unor evenimente grandioase. Percepute pe aceleași lungimi de undă sufletești, povestitorii se contopeau cu ele într-o proiecție escatologică a Timpului care irupe în conștiință și care, totodată, o integrează.

Trăindu-și viața într-o lume de simboluri și forme culturale, puternic impregnate de substanță religioasă și tradițională și într-o statică aparentă, de unde impresia de ceremonial, de la apelativele onomastice până la ridicarea fiecărei întâmplări la o semnificație precisă și expresivă, omul simțea nevoia unei reglări a stilului său de viață după ritmurile naturii. De aici tulburătoarea mișcare a materiei, palpabilă la scară universală, prin tăcere, murmur etc.

Iconografia lui Ștefan cel Mare și Sfânt în cultura modernă este tributară axei bipolare a imaginii domnitorului. În artele plastice predomină viziunea religioasă: în tablouri, stampe, litografii, tapiserii Voievodul este înfățișat, împreună cu familia sa, la picioarele tronului divin îngenunchiat, înmânându-i Creatorului Suprem macheta în miniatură a unei mănăstiri. O lumină puternică emană de la heruvimii și serafimii care străjuie la dreapta și la stânga Tatălui Ceresc. Comuniunea reliefată are o semnificație simbolică, nu numai de legitimitate teoretică a puterii dar și de copie a voinței divine pe acest pământ. În lirica și epica modernă imaginea Domnitorului este tributară viziunii mitice, din cauza adecvării succesiunii acțiunilor la reliefarea personalității prin acumulări succesive de elemente.

Dar cronicarul din care scriitorii pașoptiști s-au inspirat cel mai mult, și a cărui artă narativă a fost cea mai aproape de sensibilitatea istorică modernă, a fost și rămâne Neculce. Primele opt capitole din cronică îi oferă o bogată substanță pentru epoca lui Duca-Vodă: răscoala lui Hâncu și a lui Durac, pedepsirea complotiștilor boieri, jefuirea lui Gheorghe Ursachi cu ajutorul negustorului Alexa Balaban, în sfârșit, toate coordonatele machiavelice ale politicii spoliatoare a lui Duca sunt prinse în atmosfera cucernică și etică a cronicii.

Distincția lui Plutarh dintre istorie și biografie este consacrată în cultura română de tehnica portretistică a lui Grigore Ureche și Miron Costin, pe de o parte, și Ion Neculce, pe de alta. Portretul de curte, inaugurat de cronicarii munteni, inaugurează tehnica portretului–pamflet sau a portretului politic comandat, ca în cronicile lui Acarie, Mazarie și Eftimie despre domniile lui Alexandru Lăpușneanu și Petru Rareș. Tot astfel *Cronica Bălenilor*, *Cronica Cantacuzineștilor*, *Cronica Țării Românești* a lui Radu Popescu fac apologia unei case domnitoare în defavoarea celorlalte. Valoarea portretelor, în acest caz constă în tușa caricaturală a adversarilor și nu în cunoașterea vieții politice și a protagoniștilor ei. Neculce introduce în istoriografia românească dimensiunea biografică a portretului, caracterizarea dinamică, evolutivă a personajelor. Adeseori, o întâmplare hazlie, un evenimente cotidian insignifiant

în aparență din viața unui personaj ilustru, un viciu sau un tabiet al acestuia îi caracterizează mult mai bine structura sa psihologică decât o bătălie sau concepția sa despre guvernare. Forța artei portretistice la Neculce constă însă în juxtapunerea planurilor, a amintirilor despre personaj, a imaginii lui în epocă peste care se suprapune imaginea sa despre acesta. „Portretul integral – moral și fizic, realizat prin acumulare de observații – și portretele confruntate din epoci diferite sunt, la Neculce, principalele mijloace de înfățișare a «lumii prin care a trecut». Urmărind oamenii în evoluție, în schimbările pe care le suferă în momente diferite din viața lor, cronicarul are posibilitatea să evidențieze ceea ce este permanență și, dimpotrivă, ceea ce e accidental în fizionomia morală a acestora".

Prin opera lui Dimitrie Cantemir (1673-1723) portretul politic cunoaște inovații spectaculoase. El însuși Domn și de mai multe ori pretendent la tronul celor două țări române, Dimitrie Cantemir are ocazia să cunoască spiritele luminate ale Europei timpului său, iar din studiul istoriei universale, în special al istoriei imperiului otoman, să înțeleagă pulsiunile adânci ale voinței și acțiunii politice. Cunoscător, de asemenea, al sistemului politic moldovenesc, marele erudit are ocazia să cunoască mecanismele de reproducere și legitimare a clasei politice ca și pe actorii de pe scena vieții politice. În *Istoria ieroglifică* (1705), roman alegoric cu cheie, el fundamentează principiile psihologiei politice în sensul că analizează modalitatea prin care pasiunile, frustrațiile, interesele îi determină pe oameni să se dedice activității politice pentru a și le satisface, ca și formele de ocultare a acestor mobiluri sub haina intențiilor sau idealurilor nobile. De aceea, arta persuasiunii, teoria argumentării, tehnica retorică, problemele comunicării politice, prezente toate în cuvântările „jigăniilor" ar trebui să constituie obiectul unui studiu sistematic.

Portretul politic din istoria României moderne va marca o cotitură față de referențialul tradițional iconic, în sensul că el va fi sinteza mai multor vectori imagologici. Primul dintre aceștia va fi sinteza dintre arta populară și arta cultă în structura imaginii; al doilea dimensiunea laicizată a evocării; al treilea sinteza dintre semnificant și semnificat. Caracterele stilistice ale portretului modern nu mai provin dintr-o poziție subiectivă a cronicarului față de un domnitor ci din aprecierea generală a epocii.

Culoarea, lumina, idealizarea din portretul politic al lui Al. I. Cuza depind de convergența judecăților de valoare pozitive în tușa proaspătă a amintirii colective. Imaginea publică a lui Cuza Vodă este poziționată în amintirea posterității într-un spațiu tridimensional: 1. aura de legendă a calităților sale fizice și morale; 2. acțiunea politică asemănătoare celor ale eroilor din basme și baladele istorice; 3. noul tip de legitimitate a puterii sale, legal-rațională, specifică epocii moderne. După cum am văzut, imaginea istorică a lui Ștefan cel Mare provenea din prerogativele divine ale funcției, din principiul eredității, din calitățile sale militare, politice și diplomatice care l-au impus ca pe un strălucit exponent al ideii de neatârnare națională. Portretul politic al lui Cuza Vodă își trage sevele rezistenței în timp din amintirea de domn al poporului, din caracterul exponențial și reprezentativ al domniei sale pe care legătura masă-personalitate, specifică demofilismului romantic îl pune în evidență. Tot ceea ce a realizat Cuza Vodă în scurta lui domnie (1859-1866) se identifică

organic cu aspirațiile profunde ale țărănimii și cu dezideratele modernizării politice și economice ale noului stat. Înființarea armatei și a jandarmeriei naționale, organizarea spitalelor și introducerea noului sistem de măsuri, desființarea clăcii, organizarea judecătoriilor și a administrației, elaborarea noului cod civil și penal, organizarea învățământului primar, secularizarea averilor mănăstirești și înfăptuirea reformei agrare îl impun în conștiința epocii și a posterității drept creatorul statului român modern. Aceste realizări, aproape neverosimile dacă le raportăm la perioada scurtă a domniei, nu puteau fi posibile fără înțelegerea, sprijinul total și adeziunea la ideile domnitorului a elitei politice și culturale pașoptiste: M. Kogălniceanu; V. Alecsandri; D. Bolintineanu; S. Bărnuțiu etc. Totuși, curajul și voința domnitorului, fermitatea în apărarea demnității naționale în fața marilor puterii l-au impus în amintirea poporului român ca pe un strălucit exponent al aspirațiilor populare și naționale; realizarea reformei agrare și consolidarea unirii în plan administrativ, legislativ și diplomatic.

De aceea, în portretul său politic trăsăturile fizice și morale sunt idealizate întocmai din perspectiva realizării actelor politice fundamentale ale țării. La sultan „a mers la palat drept, cu fruntea sus și sabia zornăind ca un Făt - Frumos“ deși „era obiceiul ca domnii țării noastre, când intrau […] se târau […] în genunchi“. Mândru și sigur de sine ar fi exclamat: „așa m-a trimes pe mine țara“ încât mai-marii de la Împărăție ar fi declarat: „Bre, bre, bre! La noi n-am mai văzut așa om“[45]. Un alt țăran relatează ce i-a spus Cuza sultanului când a fost în vizită la Constantinopol: „Iscălește colea ca să nu mai plătească țara bir! Iscălești ori te tai? Și sultanul, de frică, a iscălit“[46]. Țăranii în special îl venerau ca pe un domn al lor, singurul care s-a gândit și la păsurile lor: „De nu era el […], tot clăcași avea să murim“, spunea un țăran. „Nu găzduia acolo unde îi pregătea loc ispravnicul și nici nu se ducea unde erau adunați boierii, ci se da jos din trăsură și se ducea acolo unde vedea țărani mai mulți și sta cu ei de vorbă, despre nevoile lor“[47]. În imaginația poporului Cuza apare ca un luptător pentru dreptate socială, împotriva abuzurilor, a silniciei și a arbitrariului: „Gândul lui era așa: să facă din coconași – țigani, din țărani – boieri și din călugări – oameni de treabă“[48].

În aceste condiții, imaginația populară îl asimilează eroilor săi îndrăgiți, haiducilor cu spiritul lor justițiar, lui Făt Frumos din basme. De remarcat că aceste cadre ale imaginii sunt fixate prin conținutul judecăților de valoare pe care le emit despre epoca sa vechea gardă, în frunte cu M. Kogălniceanu și V. Alecsandri, ca și majoritatea oamenilor politici și de cultură după ei. Nu întâmplător, imaginea domnitorului a cunoscut o resurecție viguroasă după înmormântarea sa la Ruginoasa (1873), dar mai ales o dată cu apariția curentelor agrariene la începutul secolului XX care au reactualizat caracterul dramatic al obsesivei „chestii țărănești“. În special Nicolae Iorga și A.D. Xenopol, V. A. Urechia, Titu Maiorescu duc mai departe flacăra recunoștinței naționale. Exilarea forțată, creșterea sentimentelor antigermane, după războiul franco-german din 1870, tăcerea mândră a celui exilat au făcut ca numele lui Cuza să fie receptat de opinia publică din România într-o aureolă de martir pe care Nicolae Iorga o asemuia cu jertfa meșterului Manole pentru dăinuirea

creației: „Dar morții nu mor întotdeauna întregi fiindcă trăiește, prin urmările ei, fapta lor, și aceste urmări se întind tot mai departe, în timpuri pe care mortul nu le mai vede“[49].

Același Nicolae Iorga îi va face un portret sinteză, ca și lui Dimitrie Cantemir: Alexandru Ioan I, acel „principe cavaleresc, în frumoasa-i uniformă cu brandenburguri“, care nu fusese doar „un excelent om de salon și un convorbitor cu vorba strălucitoare și incisivă“ ci totodată „un prieten sigur și fără pretenții, îndatoritor și plin de iertare ca în zilele de sărăcie și obscuritate, un frate bun cu cei mai umili din neamul său [...], un înțelegător al celor mai înalte ideale, în stare să ție, pentru apărarea lor, pieptul înaintea dușmanilor, un vrednic campion al țării, a cărei demnitate a exprimat-o în cuvinte de mândrie ce nu se pot uita“[50].

În perioada modernă din istoria României imaginea politică este influențată de tipul de legitimitate legal-rațională, specifică democrației reprezentative. Cu excepția lui Cuza Vodă, al cărui stil de conducere era bazat pe o comunicare directă cu cei de jos, ceea ce a facilitat aura de legendă a imaginii sale folclorice, imaginea celorlalte personalități liberale din epocă se estompează iar imaginea instituțiilor politice capătă persistență. Puterea se personifică: Parlamentul, Guvernul, primăriile, prefecturile sunt tratate în publicațiile vremii prin figuri de stil care arată clar transferul de la prerogativele puterii personalizate la caracterul abstract al puterii personificate în instituții. Nimeni nu a redat mai bine acest proces decât I. L. Caragiale în comediile sale. Astfel se și explică de ce imaginea unei personalități marcante din epocă, precum aceea a primului ministru liberal I. C. Brătianu, se diminuează pe măsură ce instituțiile statului se consolidează. Însăși imaginea regelui Carol I a pătruns cu greu în conștiința publică, în plin regim de afirmare a monarhiei constituționale. Nici publicitatea intensă făcută Domnitorului în timpul Războiului de Independență nu a putut depăși imaginea armatei române, faptele de vitejie ale ostașilor-țărani, văzute într-o relație de inversă proporționalitate cu starea lor socială mizeră din țară. Tablourile din epocă îl înfățișează pe tânărul domnitor călare, în fruntea oștirii, în uniforma lui de locotenent de cavalerie, în momentele semnificative ale campaniei din Bulgaria: trecerea podului la Vidin, luarea cu asalt a redutei Grivița, capitularea lui Osman Pașa. Picturile lui Th. Aman, Esterhazy, Szatmari etc. îl înfățișează în șa stând drept, cu privirea ațintită undeva departe, dârz. Războiul de Independență și proclamarea României ca Regat în 1881 marchează, totodată, finalizarea procesului de penetrare a imaginii lui Carol I în inima românilor. Dar această imagine este încă distantă și rece, temătoare și respectuoasă. Ea nu izvora din căldura iubirii pe care mulțimea o arată predecesorului său, ci mai curând din prerogativele și maiestatea funcției. Manifestările jubiliare cu ocazia a 15, 20, 25, 30, 40 de ani de domnie, expozițiile aniversare, emisiunile de timbre, de monede, realizarea de albume și de statui ecvestre îl reprezintă pe Carol I dintr-un profil vulturesc, cu trăsături severe, cu capul înconjurat de o cunună de lauri, ca împărații Romei. Realizările lungii sale domnii îl impun în conștiința epocii ca un conducător perseverent și prudent. Litografiile și stampele epocii întregesc această imagine cu cea a familiei regale, mai ales în timpul participării la slujbele religioase. Moralitatea și austeritatea stilului de

viață al familiei regale, eticheta și protocolul vieții de la Curte, impus și controlat sever de Carol I, însuși nu trec neobservate sau neapreciate de mass media sau de clasa politică. Monarhia devine cu adevărat centrul vieții politice, echidistant față de pasiunile acesteia, simbolul unității și moralității. Dar chiar și în momentele de maximă expansiune a imaginii monarhiei, în timpul și după primul război mondial, când Ferdinand Întregitorul promite soldaților pământ și se încoronează la Alba Iulia, această imagine nu reușește să devanseze imaginea Armatei. Amintirea iluștrilor comandanți de oști și a faptelor lor de arme în Războiul pentru Reîntregirea Neamului, precum generalii Al. Averescu, Eremia Grigorescu, mareșalul Prezan, va pătrunde în conștiința colectivă și va fi amplificată de amintirile soldaților-țărani la hori, la șezători etc. Încă o dată, idealul politic coagulează imaginea, având ca substanță situațiile limită trăite împreună pe front.

Concepte-cheie

imaginar politic; istoricitate; evocare; evoluție istoric; stil artistic; portret politic; poezie populară; concepția despre lume; specific național; personalitate politică

Întrebări

1. Evidențiați structurile antropologice ale imaginarului politic românesc.
2. Arătați raportul dintre distanța în timp a evocării și modalitățile artistice ale acesteia.
3. Arătați tehnicile de evocare a personalităților politice din literatura populară.
4. Evidențiați elementele de continuitate dintre literatura populară, cronici și literatura cultă.
5. Arătați portretul politic din cronici și baladele istorice.
6. Analizați raportul masă-personalitate în romantism.

CAPITOLUL 6

Imaginea politică a liderilor și comunicarea ei artistică

Între epopee, roman istoric, viață romanțată și monografie științifică

O încercare de a situa în timp momentul genetic al romanțării este hărăzită de la sine eșecului. Dincolo de mutațiile sensibilității umane, inevitabile în istorie, persistă o constantă psihologică: nevoia unui cadru de valori transutilitare pentru suspansul spiritului încordat sau angrenat în eforturile cotidiene. Dacă am fixa apariția romanțiosului în epoca degenerării epopeii și a înfloririi literaturii la curțile feudale, ar rămâne neacoperită tocmai perioada care a pregătit această înflorire, prin mutațiile structurale petrecute în istoria mentalităților. Al doilea set de argumente vizează tocmai apariția periodică a romanțiosului cu o frecvență ce este funcție de datele social-culturale din epoca luată în discuție. Dintre argumentele cultural-artistice care au dus la apariția romanțiosului în Evul Mediu, vom menționa caracterele formal-exterioare ale dragostei cântate de trubaduri și de truveri, formele specifice vieții medievale, tehnica melodramatică ce a înlocuit intuiția psihologiei umane în mișcarea sa cu glorificarea faptelor de arme ale stăpânilor. Motivațiile psihologice erau rarefiate sau tratate schematic; accentul căzând pe efectul predestinării stabilit a priori.

Conceptul de viață romanțată vizează tocmai o raportare sensibilă la individual, bazată pe un anumit mod psihologic de tratare a subiectului. Prin sensul lui propriu, el trimite la descrierea elementelor exterioare, capabile de a capta cu ușurință interesul anumitor categorii de cititori, de o calitate și de un gust îndoielnice, prin senzațional și ritm trepidant al acțiunii, prin ineditul, în special intim, al descrierilor. Senzorialitatea și superficialitatea dulceagă, satisfacția meschină când marile personalități sunt văzute în slăbiciunile lor firești provoacă recunoașterea identității de esență dintre o Marie Stuart și cea mai umilă cititoare și explică „priza“ acestui gen de la periferia literaturii la marele public. Promisiunile de fericire și aspirația spre o viață inocentă explică, probabil, procesul camuflat de identificare cu personajele istorice.

Prin modalitățile sale de percepție și interpretare estetică a lumii și vieții, romantismul contribuie la dezvoltarea tendințelor sociologice de la periferia artisticului. Problema emancipării feminine, constanta simpatie pentru mulțimile obidite, înfierarea

tiranilor și a nedreptăților au constituit, printre altele, substanța socială a romantismului protestatar. Însă deoarece posibilitățile practice erau cu mult sub măsura acestor ambiții artistice s-a realizat o ficțiune inconștientă, o viclenie a rațiunii: neputința concretizării în câmpul artistic a unor obiective de o asemenea amploare s-a transformat într-o atacare retorică, directă și participativă a subiectului, într-o inevitabilă contopire a eului creator cu tema abordată, într-o poziție subiectivă implicită și tendențioasă.

Pe măsura evoluției istoriografiei propriu-zise, a istoriei artelor și a dezvoltării culturii și științei apare necesitatea unor forme noi, biografice care să popularizeze nu numai viața, ci și opera artiștilor, savanților, oamenilor de stat în complexitatea, însemnătatea și caracterul lor instructiv. Monografia științifică, biografia literară, monografia artistică cer fiecare tehnici specifice în funcție de natura subiectului descris și sunt toate la origine ramificații ale biografiei istorice cu rădăcinile în *Viețile paralele* ale lui Plutarh, urcând până în epoca Renașterii la *Viețile pictorilor, arhitecților și sculptorilor* de Giorgio Vasari. Viguroasa proză istorică latină, recunoscută prin echilibrul și finalitatea etică și prin multitudinea unghiurilor de vedere din care era privit personajul, este părintele biografiei moderne care o duce mai departe, dezvoltându-i calitățile literare și instrumentele epistemologice. Caracterele exemplare ale oamenilor politici romani sunt dublate de subtile analize politice și psihologice în opera lui Tacitus, Titus Livius, Sallustius, Suetonius, Cezar etc.

Firește că evocarea vieții unui artist necesită cu totul alte structuri narative și viziune de concepție decât evocarea vieții unei personalități politice. *Viața lui Mihail Eminescu* a lui G. Călinescu și *Viața lui Ștefan cel Mare* a lui Mihail Sadoveanu se deosebesc radical.

Ideile și calitățile omului de stat se proiectează fidel în acțiunile și realizările lui; într-un anumit moment istoric acestea marchează epoca sa. De aici trebuie să plece biograful și să țină cont în dinamica interferentă și influentă a epocii asupra personalității politice și viceversa. Gândurile și trăirile artistului nu pot fi proiectate în actele cotidiene ale vieții acestuia, de altminteri cu o semnificație destul de anostă, deoarece ele s-au proiectat în opera de artă; reconstituirea lor presupune medieri simbolice succesive. Denumirea de „viață romanțată“ poate fi conferită unei biografii istorice numai în raport cu elementele romantice fictive și tendențioase din ea. *Vieții lui Ștefan cel Mare* nu i se poate acorda acest calificativ decât în măsura introducerii de elemente erotice, sentimentale și subiective pentru a apăsa pe anumite aspecte sensibile din viața omului Ștefan, în comparație cu rigoarea științifică a unui profesionist ca Nicolae Iorga în *Istoria lui Ștefan cel Mare pentru poporul român.* Dar în trilogia eminesciană a lui Cezar Petrescu[1] elementele romanțate abundă, ele neputând să facă concurență imaginii unanime despre poet făurită prin și de opera lui. Instinctiv, autorii de vieți romanțate și-au dat seama de pericol și nu mai vor să facă concurență imaginii omului văzut prin opera sa, ci îi vin în întâmpinare, completând-o, deformând-o, asociindu-i aspecte inexistente din viață care în perspectiva forței de sugestie și superiorității intelectuale a operei să aibă șanse de viabilitate, deoarece ele se vor o

explicație a genezei. Este cazul romanelor *Mite* și *Bălăuca* ale lui Eugen Lovinescu unde personajele au ceva din bogata proiecție a biografiei poetului din imaginația populară turnată în construcția lor din perspectiva critică a operei. În acest sens, romanțiosul predomină, eliminând orice motivații realiste ale procesualității creației și relațiile cauzal-obiective ale acestei procesualități. Libertatea de invenție este absolută. Se pedalează pe elementul biografic surescitant, bogat în senzații tari, care să atragă. Factorul extraestetic devine atât un scop, cât și un mijloc. Autorii urmăresc adesea o facilă și efemeră afirmare prin rapiditatea captării imenselor mase de cititori cu totul neavizați asupra valorii și adevărului istoric, cu o cultură obținută prin mass media. Romanul polițist și de aventuri pot fi încadrate în aceeași manieră tehnică. De asemenea, *best-sellers*-urile cinematografiei americane, în special interbelice, Western-urile, filmele muzicale, cu teme biografice, toate par să țină de o anumită mentalitate sentimentală, reflex al societății de consum cibernetizate, de care nici producția de vieți romanțate nu este străină[2]. Nici reușitele biografii literare și istorice ale lui St. Zweig, E. Ludwig, A. Maurois, L. Baswell nu reușesc să explice procesul intim al genezei operei de artă sau al deciziilor politice ale omului de stat. Spre deosebire de *Război și Pace* unde Tolstoi surprinde psihologia lui Napoleon, chiar dacă deformează și se îndepărtează de adevărul istoric, în viețile romanțate dedicate acestuia nefericirea omului Napoleon este aprioric fixată ca obiectiv în funcție de considerații străine artisticului, iar pentru susținerea acestei imagini elementele biografice sunt flancate de numeroase detalii și acumulări pozitiviste, de fapte și evenimente sensibile din viața cotidiană a eroului care contrastează violent cu imaginea geniului politic și militar. Cel puțin una din tendințele actuale evidente ale vieții romanțate este de a epuiza exhaustiv obiectul prin tehnici cantitative[3]. Generalizarea pripită, exacerbarea individualului netipic duc la lacrimogen, la finaluri spectaculoase fără adâncime psihologică, printr-o ardere a etapelor motivaționale și situaționale.

Schema ideologică a vieții romanțate are la bază concepția romantică despre puterea absolută a Erosului. Între absolutul erotic, ca principiu suprem al existenței, și dorința subiectivă de îmbrățișare a universalului prin impulsurile ideale ale iubirii capabilă, în transfigurarea ei pură, să cuprindă absolutul în clipă, să-l divinizeze în desăvârșirea icoanelor din Timp, caracterul individual al artei romantice vede numai convertirea concretului cotidian la ideea creștină a suferinței, datorită păcatului originar, de unde și ideea nefericirii predestinate.

Fuziunea dintre principiile cavalerismului medieval și concepția romantică despre dragoste s-a consolidat progresiv. Mistica religioasă a formelor de viață feudală proiectase aspirațiile firești în sfera idealurilor. Triada hegeliană: iubire, onoare, fidelitate, situată la temelia esteticii romanului cavaleresc, capătă un nou spațiu de mișcare și de devenire în epoca romantică. Faptele eroice, răzbunările, credința pentru stăpâna adorată, dragostea stilizată artificios se întregesc în perspectiva autohtonă a culorii locale, prin sentimentele naționale patriotice și democratice.

Contopirea estetică dintre dragostea pentru femeia ideală, patriotism și eroismul cavaleresc va constitui o schemă a romanului istoric romantic. Nu întâmplător

romanele lui Al. Dumas și H. Sienckiewicz conțin întregul protocol al normelor de conduită cavalerești. Cavalerul, o dată ce era investit, avea canon pe viață păstrarea demnității și a onoarei lui formale, precum și ocrotirea femeii căreia îi jurase credință în dragoste, chiar dacă între timp el sau ea își dăruise inima altcuiva. În toate romanele lui Sienckiewicz, Jokay Mor, tragica încercare la care sunt supuse țările ocupate este însoțită de peripeții neprevăzute la care este supusă iubirea protagoniștilor, unde întotdeauna el este cavaler de frunte și oștean destoinic.

Caracterul romanțios apare foarte puternic în operele de început ale literaturii române, iar abundența elementelor romanțate amintește de *Misterele Parisului* al lui E. Sue, de Alexandre Dumas, a căror influență în faza de început nu poate fi subestimată. Estetica romanului de aventuri, dragostea desacralizată de fiorul pasional și nu întotdeauna morală din romanul de *cape et d'épée*, bravada mușchetarilor și coeziunea internă a grupului și-au pus pecetea pe intriga romanelor lui D. Bolintineanu, Al. Pelimon, G. Baronczi, însă, implicațiile lor la Sadoveanu duc la o substanță profund diferită, aceasta fiind generată de cu totul alte comandamente estetice, etice și sociale. În romanele lui Sienckiewicz, distincției dintre eveniment și procesul istoric neunificată în fluidul narativ îi este caracteristică separarea dintre personajele schematice din punctul de vedere psihologic și hiperbolizarea fizică. Încă de la început, la Sadoveanu între procesele istorice obiective și evenimente, între faptele și gândurile oamenilor și sensul istoriei la care participă există o legătură osmotică indestructibilă. Însă concordanța dintre gesturi și fapte, dintre evenimente și sens este de multe ori forțată sau artificioasă, în special în primele scrieri.

Campania dusă de critica literară interbelică împotriva vieților romanțate urmărea, printre altele, să răspundă la întrebarea dacă personajul de viață romanțată este numai „individualitatea excepțională" din istorie sau și „viața unui copil al vremii noastre, a tipului reprezentativ, nu excepțional, viața de toate zilele, viața noastră, a tuturor, viața nenorociților de după război", așadar un roman realist. Deci „tipul excepțional" ar reprezenta o valoare morală, pe câtă vreme „tipul reprezentativ" – o valoare socială.

O altă caracteristică a romanțiosului, pe lângă convenționalism, constă în formele exaltate și iraționale ale vieții, fără nici un suport motivațional în necesitățile cotidiene ca și în pseudomotivarea unui stil de viață axat pe ideea unei virilități atotputernice, amorale și voluntariste în sine.

Până la esteticile contemporane devenise aproape o regulă ca toate romanele istorice (nemaivorbind de viețile romanțate) să conțină o intrigă erotică. Astfel, romanul istoric nu poate realiza senzația de totalitate epică a vieții, psihologia de epocă în clar-obscurul discret din cutele sufletești ale eroilor; funcționalitatea reală a intrigii nu poate deschide drum ficțiunii fără apelul la funcția catarctică a iubirii și a celorlalte acțiuni colaterale. Eterogenitatea și polimorfia spațiului și timpului artistic imprimă raportului imagine-realitate, trecut-prezent, semnificații noi, datorită identității de esență a automatismelor psihice și aspirațiilor ideale.

Deosebirea esențială dintre roman și viața romanțată ține de modul în care sunt concepute personajele. Autorii de vieți romanțate nu își propun să creeze oameni în

carne și oase ci, mai degrabă, caractere ideale tratate foarte liber. Viața romanțată emană adeseori căldura unor emoții subiective ce duce la implicații alegorice. Autorii de biografii istorice se ocupă de individualități excepționale pentru ordinea politică a unei națiuni. Romancierul se ocupă de personalitate: el are nevoie de un cadru social stabil. Autorii de vieți romanțate de ocupă de individualități, uneori stilizate. Însă între romanul istoric și viața romanțată există o întrepătrundere și o continuitate perpetuă. Adeseori, romanțiosul este o verigă intermediară între epopee și roman, verigă reprezentată în cultura medievală de romanul de aventuri. Cu rădăcini în mitologia creștină, eroii romanelor de aventuri urmează o structură dialectică și ternară a expedițiilor. Aventurile în care sunt antrenați și cărora li se dedică le creează un *vacuum* interior care favorizează rapiditatea faptelor; caracteristică pentru identitatea lor artistică rămâne numai dinamismul, importanța și măreția acțiunilor. Eroii romanului de aventuri pot sluji una din valorile bipolare: Binele sau Răul. În funcție de atașamentul lor la una din ele se îndreaptă și simpatia față de ei. Ca și în basme, balade sau în literatura religioasă eroii pozitivi sunt buni, frumoși, întotdeauna învingători. O consecință firească este că forțele Răului întrunesc toate atributele negative și că vor trebui să piară. Sfântul Gheorghe ucide balaurul, arhanghelul Mihail îl alungă pe Diavol. Structura ternară, a cărei primă consacrare rezidă în dogma fundamentală a creștinismului: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh formează o unitate cu neputință de desfăcut în părțile ei componente. Cel mai adesea eroii romanelor de aventuri vor fi în număr de trei sau vor fi supuși la trei încercări, obținând victoria numai la a treia încercare.

Pe baza considerațiilor de până acum, se impune un răspuns la întrebarea: care sunt diferențele, de la cele compoziționale până la cele estetice, între romanul istoric, viața romanțată și monografia științifică? O primă constatare se relevă cu tăria evidenței: principiile estetice ale epopeii postulează în cadrul de referință gnoseologic și axiologic concomitența organică a valorilor etice și estetice. În vechile epopei, percepția ideilor în aparența lor sensibilă avea loc spontan, fără mijlocirea conceptului. În acest sens, arta nu avea decât să pună în formă imanentă substanța preformală a eposului. În romanul istoric de mai târziu, bunăoară în cel din epoca romantismului, etica nu mai apărea ca o derivare a ordinii naturale și, în consecință, nu mai era simțită ca ceva intrinsec viziunii despre lume și viață a personajului, ci ca o elaborare reflexivă a subiectului creator, ca rod la raportării și poziției lui față de lume.

Alte considerații estetice se impun în lumina acestei diferențieri. Personajelor epopeice le este proprie o puritate a credinței, nepângărită încă de forma convențională. Idealurile lor se metamorfozează într-o transcendență mundană, dat fiind faptul că amploarea spațio-temporală la care sunt trăite și simțite le proiectează ca permanențe grandioase ale colectivității.

Menținându-ne tot în planul diferențierii estetice dintre roman și epopee, vom observa că schema morfologică a basmului, prezentă cel puțin ca tipar exterior al compoziției, este absorbită de concepția particulară despre aventură. În opera de evocare, dedublarea internă temă–acțiune, destin colectiv–destin individual a fost dizolvată în fluxul de imagini și simboluri culturale, specific lumii de valori a operei.

Cucerindu-și încetul cu încetul o poziție predominantă ca specie artistică, romanul absoarbe lumea ca pe o reflectare a totalității, pentru a ataca apoi, printr-o punere în mișcare a acesteia, ultima citadelă rămasă neviolată de tentaculele analizei sale: abisurile sufletului uman. Aici, romanul și epopeea se deosebesc. Omul și raportarea lui la mișcările sufletului său reprezintă cel mai adesea substanța analizei psihologice. Romancierul se situează, îndeobște, la persoana a treia, pe o poziție obiectiv-impersonală, detașat de lumea sa, observând-o la rece; epopeea implică o concomitență a lumii cu destinele eroilor. Unghiul de sesizare a mișcării sufletești era dat de mișcarea totalității în sine spre un deznodământ intern; în roman, și nu neapărat în cel modern, de maturizarea conflictului dramatic dintre Eu și lume, ca urmare a ipotezelor valorice, stabilite a priori de către romancier. Deosebirea cea mai evidentă dintre caracterul epopeic la eposului eroic și romanul propriu-zis se poate vedea analizând principiul estetic al romanului cavaleresc și de aventuri. Aici formele acțiunii au devenit un principiu în sine prin dinamica aventurii; dar sunt golite de fiorii și de germenii sensibili ai orizontului transcendental; a trebuit să apară *Don Quijote de la Mancha* ca să ridice puritatea idealului la orizontul transcendenței și al spiritualității în cadrul unei culturi naționale.

Ca și în universul organic la vechilor epopei, în opera de evocare există un echilibru între activitate și contemplare, ceea ce duce la anularea oricărei contradicții dintre interioritate și exterioritate. Obârșia acestei armonii rezidă în cultura natural-organică din care s-a născut și se hrănește opera, ceea ce instituie, la nivelul relațiilor dintre individual și social o legătură indisolubilă dintre agenții externi și acțiunile personajului. Evocarea unei astfel de specificități a culturii arhaice, prin necesitatea autenticității formelor artistice, a presupus anularea obiectivă a conflictelor individuale romanești în substanțialitatea normativă a epopeii. Georg Lukács, în renumita sa carte *Teoria romanului*, apărută în 1916, ataca, de pe pozițiile esteticii hegeliene, diferențierile structurale dintre roman și epopee. În acest sens, el pornea de la raportul dintre individ și lume, individ și conștiința sa și răsfrângerea acestor raporturi în opera de artă, în funcție de specificul diferitelor culturi și epoci culturale.

După Lukács, lumea epopeii „este o lume omogenă, a cărei unitate substanțială nu poate fi tulburată nici măcar de divorțul dintre om și lume, dintre Eu și Tu. Sufletul se situează, ca orice element al acestei ritmicități, în centrul lumii; hotarul pe care îl desenează conturul său nu se deosebește în esență de conturul lucrurilor…“[4]

Caracterul romanțios constituie însă numai un aspect exterior și parțial pentru a putea spune că unii autori și-ar fi planificat conștient elaborarea de vieți romanțate după tipicele modele ale genului. Veritabilele caracteristici pentru definiția vieții romanțate trebuie căutate în structura internă a compoziției unde fiecare artă își plăsmuiește nucleul său ideatic originar, învelit în protoplasma imaginii artistice.

Viața lui Ștefan cel Mare (1934), plănuită de Sadoveanu încă de pe băncile liceului, dar realizată de-abia cu patru decenii mai târziu, reprezintă singura încercare a autorului de a aborda existența unei personalități istorice de prestigiu. Înainte de a constitui o uvertură la simfonia *Fraților Jderi*, un exercițiu și un antrenament în

vederea organizării materiei și elaborării tehnicii constructive în plan artistic, cartea reprezintă bilanțul unei pregătiri. Pentru că în intenția primă gândul scriitorului era să realizeze figura și epoca domnitorului Ștefan cu mijloacele biografiei istorice și ale vieții romanțate ceea ce, în cazul unei reușite, ar fi făcut ca *Frații Jderi* să nu mai apară. Nemulțumirea intimă a autorului a făcut, probabil, ca să lepede de la sine această tehnică și să adâncească planul compozițional inițiat în romanele istorice anterioare. S-ar putea ca și popularitatea formei romanțate în memorialele de călătorie și biografia istorică, înțeleasă ca operă de popularizare științifică în perioada interbelică, să-l fi determinat la o astfel de expediție. Ea răspundea unei comenzi a editurii Ciornei la care scriitorul, fidel proiectului utopic de îmbunătățire a soartei țărănimii prin culturalizare, răspunsese cu căldură. *Viața lui Ștefan cel Mare* deschisese seria monografiilor științifice din colecția „Enigma“ a Editurii Fundațiilor Regale. Ea era reprezentativă pentru scopul urmărit de editură, de canalizare a energiilor tinere spre scopuri nobile prin urmarea modelelor de vieți și personalități marcante din toate domeniile de activitate.

Ajunși în acest punct, pentru a putea înainta în argumentarea logică, sunt necesare câteva distincții. În primul rând distincția dintre istoric și literar. Și anume în ce măsură și până unde poate biograful sau romancierul să inventeze fapte și acțiuni fictive pe care să le integreze narațiunii? Apoi, care este deosebirea dintre statutul ontologic și axiologic al istoriei și literaturii artistice de evocare, de vreme ce în ciuda similitudinilor de obiect și de sistem, gnoseologia istorică are un statut aparte în virtutea căruia ea își continuă opera de reconstituire științifică a trecutului, de unde și prestigiul ei binemeritat?

Putem oare pune semnul echivalenței între metoda și tehnicile istoriei artelor și literaturii și cele ale istoriografiei propriu-zise? Ambele studiază domenii ale umanului și interdependența lor va determina aceeași finalitate a rezultatelor, în perspectiva îmbogățirii lui.

Neohegelianismul, prin cel mai autorizat reprezentant al lui, Benedetto Croce, va situa diferența dintre istorie și literatură în prelucrarea științifică a faptelor, perceptibilă la nivelul structurilor epistemice:

> Dacă luăm o pagină de roman și o comparăm cu o pagină de istorie, într-una și în cealaltă se observă vocabule identice sau asemănătoare, imagini evocate asemănătoare, astfel încât nu ar părea să existe între ele deosebiri relevante. Dar în prima imaginile sunt așezate și se susțin de la sine în unitatea intuitivă care a dat forma unui ton particular al sentimentului, în timp ce în cea de-a doua sunt mișcate de un fir invizibil, gândit și putând fi gândit, de la care și nu de la intuiție și fantezie obțin coerență și unitate.[5]

Asemănările se opresc însă la descoperirea unor structuri narative în interpretarea faptelor, când apropierea dintre proza istorică și proza artistică era mult facilitată de narațiunea discursivă, retorică din romantism în virtutea căreia proza istorică a lui J. Michelet, N. Bălcescu, N. Iorga cu proza artistică a lui V. Hugo, au comune anumite procedee și tehnici literare.

Dacă arta operează o descriere ideală a vieții omului, printr-o alchimie specifică, „transformând viața empirică într-un dinamism al formelor pure, istoria nu

trece dincolo de realitatea empirică a lucrurilor și evenimentelor și modelează astfel această realitate, conferindu-i idealitatea amintirii"[6]. În lumina istoriei, viața rămâne o mare dramă realistă, cu tensiunile și conflictele ei, cu măreția, mizeria, speranțele și iluziile ei. Privind acest spectacol în adâncul istoriei, în timp ce ne aflăm în lumea empirică a emoțiilor și a pasiunilor, devenim conștienți de un sentiment interior de claritate și de calm – sentimentul de luciditate și de seninătate al cunoașterii.

După cum arta nu este o imitație pură a naturii, nici istoria nu este o narațiune brută a faptelor din trecut. Istoria, ca și poezia, este un organon al cunoașterii de sine, un instrument indispensabil al cercetării universului și naturii umane. Arta și istoria sunt reprezentări sensibile ale faptelor și în această situație ele apar într-o intimă osmoză în literatura de evocare. Dar în timp ce arta se bucură de o libertate neîngrădită în reconstrucțiile imaginative, istoria rămâne închisă în cadrul metodelor științifice. Însă ceea ce deosebește tragediile și dramele istorice, de exemplu, de evenimentele tragice ale istoriei este elementul semnificativ care le împrumută o formă și contribuie la valoarea lor estetică. Evenimentele brute sunt cumplite sau sublime și au un caracter indiferent în raport cu valorile. De îndată ce imaginația pune stăpânire pe ele pentru a le recrea, ele încetează să mai fie simpla reproducere a faptelor brute, integrându-se în elaborările estetice. Nu înseamnă însă că istoria și ficțiunea se confundă, chiar dacă istoria, prin prelucrarea imaginativă a datelor, ne procură o plăcere estetică. Aceasta se naște printr-un proces identic cu al plăcerii dintr-o situație tragică reconstituită prin arta dramatică. Având un caracter reflexiv, transcendent în raport cu el însuși, plăcerea estetică oferită de o tragedie poate să aibă o funcție terapeutică, de *catharsis*, dar nu are prin nimic de-a face cu natura acestei plăceri în ea însăși. Istoria, ca reprezentare a evenimentelor reale și a evenimentelor care nu ar fi trebuit să se producă, ar putea evoca aceleași idei emoționale ca și dramele și tragediile.

Însă organizarea obiectivă la care se întoarce o operă istorică reprezintă procesul de diferențiere de literar. Pe măsura diversificării și apariției de noi structuri narative, de noi compoziții și tehnici ale romanului asemănările nu se mai pot susține. Structura narativă a lui Nicolae Iorga nu se mai aseamănă cu ordinea expozitiv-cronologică a descrierii faptelor din narațiunile cronicarilor; descrierea luptei de la Waterloo nu este realizată cu aceleași mijloace de Michelet și de Hugo, deși ambii autori își aleg ca punct de observație o înălțime, de unde își fixează perspectivele; aceleași legi ale perspectivei, de la *Neamul Șoimăreștilor* până la *Frații Jderi*, când sunt descrise luptele, sunt dezvoltate din descrierile acțiunilor militare din cronicile lui Miron Costin și Ion Neculce.

Sadoveanu va fi înțeles, probabil, din încercarea de prezentare a eroului din *Viața lui Ștefan cel Mare*, imposibilitatea tratării artistice a genezei faptelor istorice ale omului de geniu. În spatele existenței unei mari personalități rămân neexplicate realizările de excepție prin cunoașterea rațională. Obsesia dezlegării acestor mistere psihologice atestă nobila demnitate a efortului cunoașterii umane: când cercetarea științifică și artistică ating limita superioară, intervine apoteoza mistică și mitică

izvorâtă din admirație. Sadoveanu în *Viața lui Ștefan cel Mare*, G. Călinescu în încercarea de a explica istorico-genetic apariția lui Eminescu în cultura română, o exprimă răspicat:

Ștefan-Voievod Mușat a apărut inexplicabil în aparență în viața acestui neam, dezvoltând o forță în dezacord cu mediul contemporan și realizând o operă armonioasă ce rămâne încă o pildă pentru ce va să fie… Sinteza e în tainele viitorului, dar Dumnezeu ne-a deslușit-o, trimițându-ne pe aleșii săi.

Ordinea (politică și economică) și frumosul (intelectual și moral) sunt singurele justificări valabile ale umanității în curs, în fața Celui etern.[7]

Dar dacă pentru istoricul literar ghidul cel mai sigur în înțelegerea personalității unui artist rămâne descoperirea unor sensuri interpretative în opera însăși, pentru romancierul sau biograful istoric dificultatea întreprinderii este sporită atât de complexitatea interpretărilor, a distanței în timp și a lipsei de izvoare și, mai ales, de complexitatea vieții din epocă. Substanța istorică din cronici, bogată în sugestii, se cere și ea interpretată, transpusă în planuri și perspective, personajele reînviate din imobilismul caleidoscopic al cronicilor și văzute în mișcare, devenire și înlănțuire. Sarcina preponderent documentară a unei biografii nu poate transpune în act toate aceste cerințe ale ficțiunii.

Caracterul de biografie istorică reiese destul de clar din intenția autorului de a concretiza în limitele cronologice ale vieții, faptele remarcabile ale domnitorului. Dar stilul său, pânzele imaginilor solemne necesare unei asemenea expediții temerare sunt rupte de greutatea materiei ce se cere prelucrată artistic și nu mai au eficiența revelatorie din ficțiunile epice. Deși întrebuințează toate procedeele stilului expozitiv și narațiunea este alertă, lipsește momentul fuziunii dintre necuprinsul vieții reale – suportul verosimilității – și complexitatea veridică a unui personaj de geniu, cu neputință de redat artistic într-o monografie științifică fără ajutorul ficțiunii.

Inovații compoziționale vin să suplinească această *coupure épistemologique*. Orizontul european în care sunt văzute faptele și acțiunile domnitorului devine o constantă a gândirii istorice a scriitorului și va contribui la intensificarea emoției epice precum și la lărgirea perspectivelor.

Expunerea directă și strict cronologică a vieții și faptelor lui Ștefan este însoțită de masive intervenții afectiv-subiective, cu evidente intenții de justificări și explicații. Copilăria, strămoșii, prezentarea geografico-istorică a țării, a psihologiei locuitorilor ei, urcarea pe tron a părintelui său, uzurpat de chiar unchiul lui, momentul marilor pregătiri pentru câștigarea independenței, marile bătălii și victorii, căsătoriile, armata, talentele de militar, de om politic și de stat, moartea tragică – toate acestea sunt supuse unui riguros paralelism biografic, dintre evoluția în timp – ca subiectiv și realizările pe măsura acestei evoluții – ca un proces obiectiv, ceea ce, de fapt, este tipic marilor autori de biografii romanțate. Dar în contextul legității obiective, social-politice, urmărită cu perseverență analitică de autor, liniile evolutive de devenire subterană sunt rupte. Momentul unic al clipei când din invizibile frânturi de imagini, de gânduri, de reacții subiective la infinitatea stimulilor externi, în personalitatea eroului ia naștere o nouă hotărâre, un nou gând, deci o nouă notă

pentru întregirea caracterului său ca personaj, lipsește și nu poate fi sugerat nicidecum cu mijloacele vieții romanțate.

Descrierea exactă, în marginea adevărului atestat documentar, deși literară până unde este posibilă ca stil științific, nu înseamnă literatură. Jules Michelet, N. Iorga, E. Quinet, A.D. Xenopol etc. făceau și ei, în felul lor, beletristică, dar istoria, ca știință, urmărește prin fapte riguros demonstrate particularul, restaurarea adevărului, iar literatura – prin fapte verosimile – universalul. Succesiunea sintagmatică a primeia nu înseamnă același lucru cu simultaneitatea paradigmatică a celeilalte. Judecățile axiologice făcute de autor despre erou transcend realitatea concretă: apologia personalității este directă. Misiunea lui Ștefan este de esență divină. Investit cu un crez special, de „atlet al lui Hrist“, el se bucură de o condiție unică între toți domnii Creștinătății, aceea de a fi singur în „calea tuturor răutăților“. În senzația vie a vieții, impresiile autentice trebuie să concorde cu faptele istorice încorporate lucrurilor, locurilor și numai cadrul pur al evenimentelor cu semnificație istorică majoră trebuie să rămână ca un portic pe unde să intre cohortele de umbre din lumea trecutului, înviate, ce vin din nou să populeze și să dea viață acestor evenimente.

Fără să afecteze valoarea operei sau chiar să diminueze intenția inițială de informare și de popularizare, este semnificativă statornicia concepției despre Ștefan cel Mare, propusă spre demonstrare. Astfel, tiparul personajului este prestabilit a priori ca personaj literar și se sustrage regulilor devenirii artistice.

„Dezvoltarea lor finală, pentru destinul lor misterios, care ne poartă pe toți în spirala ascendentă a umanității, era dintru început hotărâtă de Dumnezeu“[8]. Perfecțiunea personajului de esență idealist-obiectivă capătă, în concepția lui Sadoveanu, aura nemuririi prin menirea realizărilor superioare care, învingând inerția distrugătoare a materiei, fac ca pumnul de lut trecător să devină nemuritor.

Un argument pentru desprinderea vieții romanțate din monografia științifică, a artistului din formele conștiinței istorice îl obținem prin compararea unor capitole din *Frații Jderi* și *Viața lui Ștefan cel Mare. Istoria lui Ștefan cel Mare pentru poporul român* a lui Nicolae Iorga trata, conform idealului de unitate națională de la începutul secolului, trădarea domnitorului muntean Laiotă Basarab în termenii cei mai dureroși, în momentul când el însoțea oștile musulmane spre Războieni. Sadoveanu, fidel principiului de reflectare obiectivă a faptului monografic, nu omite episodul, dar în *Frații Jderi* îl elimină discret și prin personajele din Ardeal și Muntenia de la curtea lui Ștefan cel Mare lasă să se înțeleagă unitatea potențială a românilor.

Viața lui Ștefan cel Mare nu este însă decât un caz particular pentru Sadoveanu. În celelalte romane istorice, autorul a întrebuințat o soluție tehnică originală, o legătură indisolubilă dintre elementele romanțate și romanul istoric. Fără să abdice total de la formula romanului de aventuri cu eroi „supraoameni“, el acordă etnicului, socialului și umanului *o pondere decisivă,* lărgește sfera romanului social în cadrul romanului istoric. De aceea, elementul „romanțios“ ca un apendice altoit artificial în trunchiul romanului istoric „clasic“ nu mai poate fi depistat cu ușurință. Elementele de viață romanțată sunt asimilate tehnicii de evocare romanești, ca

punct de plecare și catalizator al acțiunii sociale, ca pătrundere intensivă în sfera realității. O caracteristică a tuturor vieților romanțate este că au la bază o violentă reacție psihologică, de răsturnare a unui adevăr stabilit a priori, însă susceptibil de remanieri spectaculoase. După cum, la origine, tot un element romanțios este prezența biografiei în romanul istoric. Elementele de viață romanțată tensionează conflictul dintre protagoniști, schimbă adeseori planurile în desfășurarea acțiunilor. Un analist obiectiv de talia lui Zweig se lansează în perorații afectate privind pretinsa nevinovăție a reginei Scoției. Se cunoaște însă adevărul istoric, dar ce mobiluri sufletești au existat în spatele dramei ei sentimentale nimeni nu știe.

Când certitudinea adevărului reieșit din documente nu poate fi pusă la îndoială, însăși structura romanțată creează o nouă fuziune estetică între eroină, ca personaj secundar de roman, și proiecția ei masivă în mecanismul general al cărții. Căci pe măsură ce acțiunea romanului istoric reușește să reînvie epoca în sensurile generale ale adevărului, elementele romanțate dispar sau trec pe un plan secundar. S-ar putea spune că este o lege invers proporțională cu principiile vieții romanțate.

În romanele istorice românești cuplul erotic, de substanță shakespeariană, amintind de drama veroneză, are semnificații mai adânci: protagoniștii sau partenerii nu numai că aparțin unor familii vrăjmașe, dar și unor case domnitoare vrăjmașe. Dat fiind caracterul de mezat și de nestatornicie al domniei de la Moldova, eterna râvnă și apel la orice mijloc pentru redobândirea ei, dragostea aceasta pură, tragică prin statornicia ei, în raport cu o lume ostilă, depășind trecătoarele uri și neînțelegeri, este „o creangă de aur care va luci în sine, în afară de timp“. Paralelismul dintre rezolvarea conflictului erotic și a conflictului social, a conflictului etic și estetic generează și o continuă întrepătrundere și reciprocă reliefare a acestora. Dragostea dintre beizade Alecu și domnița Catrina, biruitoare a tuturor obstacolelor de natură politică și diplomatică puse de tatăl ei, este ea însăși o modalitate de reflectare a vitregiei unei domnii suspicioase de conservarea ei până la obsesie. Căci fără să afecteze natura curată a iubirii, în dragostea beizadelei își afla sălaș și voluptatea răului: voința meschină de a-l umili pe tiranul care luase locul părintelui său, iar pe de altă parte, și reversul urii lui Duca, de a-l pedepsi pe cel care-i încurca planurile și deținea scrisori secrete către craiul Poloniei privind o alianță antiotomană, otrăvindu-i siguranța zilelor și a viitorului. Nu întâmplător toți protagoniștii cuplurilor își plimbă destinul dragostei nefericite pe amarele cărări ale pribegiei sau în exodul general al țării în fața năvălitorilor.

Personajele istorice, într-o firească simbioză, pe lângă durerea dragostei, simt durerea țării, mai mare și mai sfântă, amplificată de tragice rezonanțe, într-o imagine totalizatoare. Această imagine este realizată prin tehnica succedaneică a romanului picaresc. Eroul este un călător în sens invers, angajat afectiv și efectiv. El se întoarce în patrie, la locul primordial, chemat de intimul lui instinct de regăsire a spațiului și timpului ancestral de unde el și generațiile trecute au purces spre zările istoriei. Substratul ontologic al locului este în el și cere aderarea la momentul genezei, la origini, alături de prezența vie a naturii și a factorului *spiritus loci*, ca

reacție la efemer și nesiguranță axiologică. Acțiunea nu se mai petrece în palatul Caterinei de Medicis sau la Versailles. Chiar dacă factologia narațiunii nu este bine articulată, psihologia romanescă este înviorată și aprofundată prin emblemele culturale care motivează comportamentul și viziunea eroilor. Unor eroi de dimensiuni monumentale le trebuie acțiuni și evenimente identice, așa cum a procedat Sienckiewicz în romanele sale: Longinus de Podpibieta, Burlaj, Kowalski, Janosz Radziwil sunt, de aceea, personaje schematice, cu contururi palide. Deoarece registrul compozițional al esteticii de evocare a demonstrat că orice mare personalitate, situată, de obicei, ca un nucleu, în centrul operei, de la care converg și diverg acțiunile, limitează arbitrar istoria și evenimentele. Prin atitudinea afectivă indirectă a celorlalte personaje se realizează un echilibru între părțile operei, prin proiectarea colectivităților umane în istoria societății evocate. Astfel, personajele câștigă în conturarea vieții lor sufletești. Verosimile și autentice, ele înlătură primejdioasa limitare din viața romanțată a istoriei la istoria evoluției unei individualități, istoria propriu-zisă a timpului ei fiind cadrul acestei evoluții.

Alături de inițierea culturală, pentru a trece în sfatul bărbaților, în obștile țărănești, era nevoie și de un examen al bărbăției. Dragostea, prin puterea de a dezechilibra ritmul firesc al ciclurilor, reprezintă un astfel de examen.

Romanul de iubire din interiorul romanului social demonstrează încă fertilitatea influenței lui Walter Scott în cultura europeană, iar răpirile de fecioare, lupta dintre doi reprezentanți ai armatelor dușmane reminiscente din „romanul negru“ și cel cavaleresc.

Eroul din *The Bride of Lammermoor* se căsătorește cu fiica uzurpatorului și ucigașului tatălui său; tânărul Radu Socol din *Doamna Chiajna* fuge împreună cu Ancuța într-un castel dărăpănat din pădurea Motrului, unde cade jertfă puterii domnești trimisă după el; Chimène a lui Corneille se căsătorește cu ucigașul tatălui ei nu din rațiuni morale sau politice; la eroii lui Sadoveanu adeziunea la familie, ca diviziune a obștii, generează prăbușiri adânci în starea afectivă a personajelor. Se dă o luptă crâncenă între chemarea fermecătoare a iubirii și glasul imperativ al datoriei.

Conflictul dintre pasiune și moralitatea datoriei este ilustrat cel mai bine de exemplul lui Tudor Șoimaru. În schimbul unei iubiri care să implice deschiderea ființei spre împlinirea de sine, prin tumultul trăirii, răzeșul a ales calea datoriei față de „neamurile“ sale și de sângele vărsat. Erosul, ca imixtiune agresivă în orizontul spiritual al comunității, este învins. Pentru că omul vechilor civilizații nu există doar ca entitate fizică individuală, ci mai ales în calitate de subiect colectiv, unde socialul înglobează valorile culturale. Nu el ca individ deliberează în acțiunile lui, ci legea ca voință nescrisă și cod de viață al acestei comunități.

Sub influența scientismului pozitivist, „viața romanțată“ contemporană tinde să absoarbă tot ceea ce are legătură cu omul și cu opera, pentru ca din discernerea exhaustivă a tuturor informațiilor, de la scrisorile de familie și jurnalele intime, mărturii, arhive etc. până la explicarea operei, să răsară nu imaginea exemplară a creatorului, ci reconstituirea cât mai exactă a datelor naturale ale vieții și personalității.

Tranziția de la biografie la monografie este evidentă. Unul din maeștrii genului, André Maurois, a inaugurat în Franța o adevărată tradiție, mergând în acest sens până la aparatul critic și notele de subsol. Viețile romanțate contemporane încearcă să recompună obiectiv complexitatea vieții cu mijloace de investigație științifice, evitând *la coupure épistemologique* din romanul contemporan a cărui structură compozițională le-a accentuat și mai mult tendința spre documentare. Se observă, ca și în romanul istoric tradițional, o regrupare viguroasă a documentelor spre logică, precizie și claritate.

Tendințele structural-compoziționale ale viețílor romanțate urmează cu fidelitate pe cele din istoriografie și din artele plastice. Cercetarea istorică a celei de-a doua jumătăți a secolului XX evită narațiunea, detestă generalizările, preferă analiza minuțioasă și forma ei caracteristică este monografia. Nu se interesează de idei și de indivizi, considerându-le abateri de la anumite norme. Așijderea, literatura s-a îndepărtat de la preocuparea ei tradițională pentru narativ și dramatic, a abandonat interesul pentru subiect și personaje, orientându-se spre studiul analitico-descriptiv, subiectiv, al reacțiilor sufletești inconștiente.

Se urmărește trasarea formei oricât de discontinuă și incoerentă ar fi ea în aparență, pe care fiecare imagine sau eveniment o imprimă conștiinței. Pictura istorică și cea portretistică au înregistrat mutații asemănătoare cu biografia și narațiunea istorică. Abstractizarea impersonală a luat locul povestirii și prezentării unor fapte eroice sau pline de culoare. Toate acestea au ca scop, în procesul rapid al dezvoltării cunoașterii contemporane, să ofere sentimentul unei certitudini intelectuale.

Raportul ficțiune-adevăr în operele inspirate de evenimente istorice își pune și el pecetea în configurarea formelor de evocare și de fixare în memoria socială a imaginii liderilor politici. Deoarece în așa-zisul „roman istoric clasic" din secolele XVII-XVIII este impropriu a se vorbi de o atare conștientizare a celor două entități în procesul evocării artistice. M-lle de Scudéry, La Calprenede, istorici precum Mézeray supuneau moravurile epocilor barbare sub deghizarea cea mai ridicolă. Caesar, Socrate, Alcibiade, Childeric „erau de o dispoziție amoroasă și de o agreabilă întreținere printre dame"[9], nu expediau și nu primeau decât bilete galante. Sub nume ilustre se ascundeau portrete contemporane de la curtea regelui Ludovic XIV. Chateaubriand, Voltaire și Montesquieu prin sfera de inspirație exotică și prin lărgirea perspectivelor spațio-temporale și a coordonatelor social-politice de ființare pregătesc apariția unei noi categorii estetice a scrierilor istorice: culoare locală.

O dată cu depășirea modului abstract de a face istorie în clasicism, istoriografia romantică încearcă să rezolve dihotomia dintre artist și științific din cadrul statutului ontologic al istoriei în perspectiva finalității umaniste și democratice a cercetărilor. Culoarea locală, înțeleasă nu numai ca o simplă imitație exterioară, dar și ca o reflectare intrinsecă a mentalității epocii evocate, a formelor și conținutului gândirii capătă un loc central în conștiința artistică a romanticilor. Întrucât concepția demofilă a romantismului protestatar a impus în conștiința literară a epocii poporul ca personal colectiv, de aici și necesitatea reînvierii în ansamblu a trecutului, reprezentativă

pentru și în numele acestui personaj colectiv. În această privință, metodologia pozitivistă, prin seriile și statisticile cantitative, a oferit posibilitatea cristalizării structurilor acestui univers istoric ce de multe ori se sustrăgea unei abordări generale a vieții[10]. Or, necesitatea unui asemenea principiu configurator s-a făcut simțită și materializată pentru prima oară la romantici, când arta a devenit o portavoce și a fost pusă în slujba marilor idealuri naționale și sociale ce aveau să ducă la constituirea Europei moderne și a națiunilor.

Operele lui Michelet, Lamennais, Mickiewicz, N. Bălcescu, E. Quinet, G. Mazzini, A. Manzoni erau străbătute de mesajul mesianic al popoarelor lor, de duhul misterios al ceasului izbăvitor. Informația lor științifică, surprinzător de riguroasă pentru acea epocă, era canalizată într-o perspectivă providențială spre un sens unificator și purificator al istoriei: perfecțiunea umană. Astfel, materialul științific, dinamizat de suflul fierbinte al vieții, capătă, prin intermediul figurilor retorice, o caldă solemnitate lirică unde subiectivitatea emoției transfigura inconștient într-o formă artistică incipientă informația științifică. Această formă artistică *in nuce* era motivată de o condiție obiectivă: necesitatea afirmării conștiinței naționale pe baza identității de sine. Sensibilitatea patriotică rănită genera contemplarea vastei perspective a relației dintre trecut și viitor prin ochii prezentului. Speranța într-un viitor mai bun se personifica prin prezent și se sprijinea pe baza axiologică a trecutului.

Antiteza interioară, în sensul unei mișcări de negații trecut glorios–prezent nedemn era subînțeleasă și viitorul se proiecta direct prin măreția trecutului. Procedeul se aseamănă cu analogia metaforică, prin eliminarea comparației, de unde și simultaneitatea corelației dintre obiect și proces în direcția finalizării ideale ca în structura operei de artă. Între logica succesiunii faptelor din narațiunea literară și logica argumentării și succesiunea evenimentelor din discursul istoric există frapante asemănări, printre care și necesitatea unei istorii scrise artistic, a unui stil care să reînvie prin puterea lui de sugestie epocile revolute.

În această concepție, necesitatea stilului se impune pentru eficiența formei interne care, stabilind relații ordonatoare într-un domeniu oarecare al activității, îi dă viață și îl dinamizează. „Fantasia reproductivă“ de care vorbea Nicolae Iorga[11], sau arta de a reînvia epocile, este o calitate ce se cere atât istoricului cât și literatului istoric ca punct de plecare inițial. Cu salturile ei retrospective, deducția logică încearcă să recompună vizionar înlăturarea punctelor oarbe de pe rutina timpului. Pentru scritorul de romane sau de nuvele istorice care nu posedă detaliile precise privind trecutul savantului fantezia reproductivă sau intuiția vizionară a unui adevăr general îl ajută la recompunerea autentică a ansamblului unei epoci în toate componentele ei generale: instituții, mentalitate, decor, natură, ideologie, artă, cultură.

Caracterul epistemologic al acestei fuziuni dintre artă și știință, dintre istorie și literatură, reprezintă una din cele mai delicate probleme ale esteticii. De fapt, este o imposibilitate realizarea unui personaj atât de puternic, copie perfectă după modelul real, păstrându-se intactă fișa biografică. Descoperirea unor procedee specifice romanului istoric, precum libertatea de mișcare a marilor personalități, evocate prin

crearea de personaje fictive aduse în prim-planul narațiunii unde dobândesc viață ca toate personajele fictive, lasă nealterat prestigiul substanței istorice. Nici etica științifică a sacrificării unor date sau a inventării altora nu împietează asupra unei opere de inspirație istorică, dacă sensul argumentării spre adevărul istoric concordă intim cu sacrificarea sau cu inventarea unor astfel de detalii, dacă aceste personaje fictive se integrează organic în atmosfera timpului, întregind-o și adâncind-o.

Orientările în metodologia actuală a cercetării din școala istorică americană confirmă punctul de vedere al lui Nicolae Iorga. Stilul literar este mai curând o problemă de ton, de culoare și de mișcare a narațiunii, o problemă de simetrie a structurii, de concentrare a efortului de unitate arhitecturală și armonie, de imaginație care inundă întregul. Deși toate elementele formei artistice sunt tot atât de organice în compoziția istorică, ca și în cea literară, există limite în ce privește capacitatea de invenție a istoricului, dar nu și în ce privește puterea lui de discernământ. Istoria nu este aplicarea unei viziuni estetice la un amalgam de fapte; pentru că dacă atât ponderea cât și vitalitatea unei lucrări istorice depinde de calitatea viziunii, atunci calitatea viziunii de ce depinde dacă nu de sinteza detaliilor acumulate științific?

Într-un fel, istoricul este în primul rând interesat de recrearea trecutului. El este, într-un sens, un pictor și cine ar putea nega lui Rembrandt, Goya, Longhi, Canaletto, Grigorescu, Aman, Delacroix un loc printre istorici? Sau, un dramaturg – și cine anume ar putea nega lui Shakespeare, Hugo, Delavrancea titlul de istoric? Istoricul artist își utilizează talentul pentru a rechema ceea ce a fost odată realitate, pentru a activa imaginația spectatorului, pentru a-l face să vadă trecutul prin ochii săi. Ca și pictorul sau dramaturgul el caută să capteze și să fixeze o scenă strălucitoare, să recreeze un tablou pitoresc. Istoricul savant nu se străduiește să stimuleze imaginația cititorului, să speculeze latura pitorească, dramatică sau personală ci vrea să explice trecutul și nu să-l recreeze.

Raportul dintre adevăr și ficțiune, dozarea lor imperceptibilă în plasma imaginii artistice rămâne un exercițiu de gingaș echilibru farmaceutic. De aici și dificultatea elucidării de către critică a genurilor literare de evocare. În lipsa unui sistem de categorii estetice adecvate categoriilor din știința istorică, critica a recurs la o compartimentare a scrierilor istorice în două tipuri: documentar și vizionar[12]. Clasificarea operată de Dumitru Micu și Nicolae Manolescu pare să se bucure de o influență fecundă în câmpul criticii românești. Romanul documentar tinde spre reconstituirea sistematică a epocii evocate, plecând de la adevărurile atestate documentar, studiind construcția până în cele mai mici detalii fizice. Imaginația are un rol cu totul secundar și numai în măsura în care încheagă un univers al vieții de odinioară, necesar funcționalității, viabilității personajelor, din unghiul de vedere al autenticității substanței evocatoare: interiorul și exteriorul clădirilor, descrierea orașelor și a câmpurilor de luptă. Reprezentative pentru acest gen sunt: *Scenele istorice* ale lui Alexandru Odobescu, *Un om între oameni* (Camil Petrescu), *Salammbô* (Flaubert), *Notre Dame de Paris* (Victor Hugo), *Eu, Claudius rege* și *Eu, Claudius împărat* (R. Greaves), *După noi, potopul*, *Socrate* (J. Toman). Descrierile somptuoase, până la

o voluptate a barocului, recompunerile analitice minuțioase pentru orice detaliu semnificativ sau nu, scrupulozitatea exagerată a acumulărilor au darul de a compensa psihologia foarte săracă de altfel a personagiilor și a epocii. Flaubert descrie până și clanța ușii, geamurile, piesele mașinilor de război, urmărind mai degrabă realizarea unui pitoresc parnasian decât personaje reprezentative pentru epocă. Salammbô este o curtezană contemporană lui Flaubert, nevrozată, iar violența pasiunii la Matho este departe de cea a anticilor[13].

Romanul vizionar construiește într-un sens invers celui documentar; relația dintre document și imaginație pentru învierea veridică a complexității vieții este în strictă dependență de funcția cognitivă a imaginii artistice și se rezolvă direct în favoarea imaginației, virtuții ei sensibilizatoare în reconstruirea vizionar-intuitivă a spiritului și mentalității epocii. Drumul ei creator este însă de la general la particular, cel din urmă însemnând documentul. După cum romanul documentar nu se poate baza exclusiv pe document, nici așa-zisul roman vizionar nu poate expulza documentul, cel puțin ca atestare științifică ce oferă prestigiu compoziției fictive în ansamblul operei și ca respect pentru adevărul istoric și pentru evidența acestui adevăr în conștiința cititorilor.

Claritatea raportului dintre document și ficțiune într-o operă de evocare istorică este interesantă în sine pentru explicarea funcției cognitive a Artei și are o mare valoare probatorie prin lumina adusă în mereu proaspăta taină a plăsmuirii. Ca gen literar, romanul istoric suferă de o contradicție ce derivă din însăși substanța lui istorică și evocarea artistică a acesteia. Genul istoric trebuie să țină seama de exigențele adevărului istoric deoarece, în caz contrar, și-ar nega însăși condiția sa estetică și ar cădea în categoria operelor banale, fără o specificitate aparte, anihilând conceptul de știință de la care a împrumutat substanța. Autorul trebuie să facă un dublu efort: 1. să recomande lumii, prin intermediul *mimesis*-lui și *poiesis*-lui, un nou personaj și o nouă lume, pornind de la realitățile trecute, păstrând datele importante ale adevărului științific, adică să facă concurență stării civile, fără ca să jeneze publicul prin abaterea de la ceea ce acesta știe că s-a întâmplat aievea; 2. prin intermediul ficțiunii, adevărul științific să fie adaptat imaginației creatoare, încorporându-se firesc în structura compoziției și logicii faptelor.

Prin probitatea profesională a grămăticilor din cancelariile domnești și prin faptele concrete supuse justiției Divanului și Domnului documentele sunt autentice cronici *in nuce*, intime ale politicii unei domnii. Dar nu numai atât. Ele sunt expresia pură a realității și nu o elaborare generală, evenimențială, retrospectivă a faptelor, însoțită inerent de o poziție subiectivă. De aceea, romancierii istorici valoroși, în interpretarea fenomenelor istorice, aveau să se îndepărteze de poziția politică a cronicarilor, păstrând de la aceștia numai psihologia epocii în cadrul formal al gândirii medievale.

După cum recunoaște un istoric profesionist:

Problema respectării realității istorice […] nu se rezumă – așa cum s-a făcut ades – la compararea concretului din literatura de evocare a trecutului cu exactitatea faptelor date la iveală de diversele

categorii de izvoare istorice. Adevărul istoric e respectat chiar dacă faptele narate nu corespund întocmai celor istoricește reale, dar care ar fi putut fi sau s-ar fi putut întâmpla în felul impus de scriitor.[14]

Concepte-cheie

roman istoric; viață romanțată; biografie literară; monografii; evocare artistică; legi compoziționale; ficțiune; adevăr istoric

Întrebări

1. Definiți romanul istoric și viața romanțată.
2. Explicați raportul dintre ficțiune și adevăr în geneza operelor de evocare.
3. Explicați normele tehnice și regulile compoziționale de construcție a personajelor în genurile literare mai sus evocate.
4. Evidențiați diferențele dintre: a) cunoașterea artistică și cunoașterea istorică; b) epopee și romanul istoric.

CAPITOLUL 7

Imaginea publică și ideologiile totalitare

Liderii comuniști

În temele anterioare am arătat rolul vectorului religios și cultural în structurarea și poziționarea imaginii publice a liderilor și instituțiilor ca și al mecanismelor prin care această imagine se transmite: jocul reprezentărilor sociale; memorie colectivă; interacționism simbolic; procesele de valorizare etc. Tema de față analizează rolul vectorului ideologic în structurarea și poziționarea imaginii publice într-un regim totalitar până la dimensiunile delirante ale cultului personalității. Stalin, Mao Ze Dong, Kim Ir Sen, Nicolae Ceaușescu, Hitler, Mussolini și-au construit acest cult plecând de la resursele și predispozițiile pe care ideologiile totalitare le au din abundență în această privință.

Structura partidului de cadre avantajează net poziționarea imaginii liderului în Centru, de vreme ce toate fibrele puterii îl propulsează spre vârful piramidei. În ideologia marxist-leninistă partidul comunist este considerat detașamentul de avangardă al clasei muncitoare, clasa cea mai înaintată din societate. Conform mitologiei comuniste, clasa muncitoare este clasa conducătoare din societate. Datorită capacității ei organizatorice, forței ei numerice și potențialului ei contestatar împotriva exploatării ea poate descifra legile progresului social și ale eliberării și să lupte pentru a le pune în aplicare. În această luptă ea are nevoie de un far călăuzitor: partidul comunist. Or, partidul comunist este construit pe două principii de bază: centralismul democratic și democrația internă de partid. Conform acestor principii, baza (majoritatea membrilor de partid) nu putea contesta deciziile organelor conducătoare ale partidului, după cum nu se putea opune la numirile „de sus“. Se vede clar, în aceste condiții, cum vectorii de imagine ai conducătorului sunt favorizați încă din fașă. Acești vectori se compun în funcție de valorile profesate de ideologia marxist-leninistă.

1. Originea socială sănătoasă: viitorul lider trebuie să fie, în general, fiu de țăran sărac sau de muncitor. Originea mic-burgheză nu prea este agreată. A se vedea dilema lui Stalin cu privire la numirea în funcția de secretar general al Partidului Comunist Român a lui Gheorghe Gheorghiu-Dej sau a Anei Pauker. (Ana Pauker, deși era susținută intens de Komintern, avea origine mic-burgheză, activase în Occident, avea un nivel de instruire incompatibil cu orizontul cultural al conducătorilor comuniști,

ceea ce l-a determinat pe Stalin să încline balanța în favoarea lui Gheorghe Gheorghiu-Dej). „Așadar, tovarăşe Gheorghiu, îți urez mult succes în noua dumitale funcție de secretar general", i-a spus Stalin, după un minut de reflecție. Ce a urmat se știe: o plenară extraordinară a C.C. al P.C.R. și Gheorghiu-Dej este ales în unanimitate.

2. Viitorul lider comunist trebuie să conștientizeze de mic copil nedreapta alcătuire a lumii și să intre din fragedă tinerețe în mișcarea revoluționară (Lenin, Stalin, Ceaușescu, Dej, Todor Jivkov, Iosip Broz Tito etc).

3. „Botezul de foc", adevărata maturizare revoluționară, ceea ce echivalează cu un veritabil examen de inițiere în rândul bărbaților, este activitatea în slujba partidului aflat în ilegalitate, plină de pericole.

4. Condamnarea la ani grei de temniță datorită acestei activități.

5. Participarea la un act politic major (lovituri de stat, insurecții, războaie de eliberare națională, revoluții etc.), care le conferă aura de legitimitate necesară propulsării și menținerii în top.

Conservarea imaginii politice prin adecvarea datelor de identitate civilă și socio-profesională la o ideologie în continuă transformare a constituit o preocupare permanentă a nomenclaturii comuniste. „Dosarul de cadre", armă teribilă în lupta politică, a cunoscut retușări semnificative în funcție de orientarea ideologică dominantă. De observat că nu morala sau loialitatea individului față de cauză aveau prioritate, ci adecvarea datelor de bază ale personalității la portretul robot oficial, cerut de ideologia formării omului nou. Dimensiunea ateistă a ideologiei comuniste îi determină pe activiștii de partid români să-și ascundă cu grijă calitatea de credincios și practicant al religiei ortodoxe. Cei care, în mare taină, îndrăzneau să-și boteze copiii sau să se cunune la vreo mănăstire ferită de privirile indiscrete, dacă erau descoperiți, plăteau un preț greu pentru aceste sentiment al apartenenței. Nu numai că își pierdeau posturile și privilegiile, sau erau „cântați" și demonizați la ședințele de partid, dar primeau o sancțiune care îi împiedica pe tot restul vieții să ocupe vreun post în conformitate cu pregătirea lor, dacă o aveau. „Petele de la dosar", ca imagine negativă a unei personalități politice, se vor coagula într-o structură teribilă a luptei de clasă și vor cauționa ideologic imaginea comunistă despre politic/politică. De asemenea, în momentul în care a apărut *Codul normelor și principiilor de viață comunistă, ale eticii și echității socialiste* preocuparea activiștilor a fost de a salva aparențele vieții de familie armonioase, în acord cu dimensiunile morale ale familiei socialiste trasate în acest document. Promovarea femeii și lupta contra divorțurilor, educația copiilor în spiritul moralei proletare înaintate, recomanda familia prezidențială ca un model demn de urmat. Oameni care nu mai comunicau de ani de zile, înstrăinați efectiv unul de celălalt, trăiau, printr-o convenție tacită, sub același acoperământ, însă fiecare cu viața sa proprie, de teamă să nu-și piardă funcția și privilegiile aferente. Partea tragică este că tocmai acești indivizi demascau, cu sfântă mânie proletară, imoralitatea celor care aveau curajul să rupă voalul ipocriziei și să opteze pentru o viață autentică. De asemenea, problema rudelor în străinătate sau a deținerii ilegale de valută trădează rolul violenței simbolice în justificarea

ideologică a terorii. Puritatea dosarului de cadre înlocuiește omul: ceea ce contează este adecvarea datelor biografice la exigențele de moment ale ideologiei. În condițiile societăților contemporane, legăturile de rudenie și de alianță au slăbit; adeseori, doar amintirea acestor legături mai subzistă la rudele de gradul II, III sau IV care nu se mai văd între ele decât sporadic la înmormântări sau nunți. Chiar și în aceste ocazii indiferența, invidia sau ranchiuna iau locul legăturilor profunde, afective. Și atunci de unde această răspundere pentru fapta unei persoane virtual străine, uneori necunoscută. Explicația constă în eficiența politicii de cadre: motivația pentru principiul rotației care trebuia să inoculeze în suflete convingerea că nimeni nu este de neînlocuit.

I.V. Stalin

Plecând de la această bază extrem de favorabilă, modalitatea în care și-a construit Stalin propria imagine rămâne un adevărat catehism pentru liderii comuniști de pretutindeni. La început, Stalin nu avea o poziție dominantă în cadrul Biroului Politic al fostului P.C.U.S. În calitate de comisar al poporului pentru problemele naționalităților din Caucaz, Stalin era folosit la operațiile dure sau „delicate“ ale partidului. Imaginea lui în rândurile membrilor Biroului Politic nu era una prea bună. În ciuda epitetului de „minunatul nostru georgian“ cu care îl alinta Lenin, el trecea drept un om brutal, crud, incult, fără să știe vreo limbă străină. În 1919, când Stalin a fost propus pentru funcția de secretar-general al Internaționalei Comuniste, Zinoviev a replicat, observând că pentru această funcție este nevoie de un om care să aibă cultură generală și să cunoască limbi străine. Nici funcția de secretar general al partidului asumată de Stalin în 1922 nu avea o mare importanță, în condițiile conducerii colegiale impusă de Lenin, ea fiind una mai mult executivă decât decizională. Maniera în care Stalin a știut să profite de anumite evenimente istorice trădează o fină intuiție a forței de persuasiune a imaginii politice de lider pe care și-a cultivat-o cu consecvență. Astfel, singurul lider care a intuit pericolul real reprezentat de Stalin a fost L. Troțki. Conflictul dintre cei doi ajunsese la o asemenea tensiune încât Lenin trebuia să ia o decizie: pe cine îl sacrifică. Se pare că preferatul era Troțki, creatorul Armatei Roșii, arhitectul loviturii de stat din octombrie 1917, om de o rară cultură, ziarist de mare talent. Deși la origine era menșevic, la Congresul PMSDR de la Londra din 1914, impresionat de aceste calități, Lenin îl avansează spectaculos, iritând cadrele vechi ale partidului. La aceasta se adaugă și felul de a fi al lui Troțki: arogant, disprețuitor, sfidând austeritatea stilului de viață comunist. Nu este de mirare că, în aceste condiții, vechile cadre ale partidului au fost profund jignite și s-au aruncat în brațele lui Stalin care cu răbdare de păianjen a început să țească pânza în jurul lui Troțki. La acestea se mai adaugă două evenimente istorice care pot fi considerate întâmplătoare dacă nu s-ar înscrie, firesc, în logica desfășurării lucrurilor. Înainte de a da un verdict final cu privire la conflictul dintre Stalin și Troțki, Lenin se îmbolnăvește grav: congestie cerebrală. După o perioadă de convalescență, al doilea atac este fatal. În ciuda cheltuielilor uriașe făcute de Biroul Politic prin aducerea celor mai mari specialiști din lume pentru a-l consulta, Lenin

rămâne țintuit într-un cărucior, cu privirea absentă, nebărbierit, cu o șapcă ponosită pe cap. Aproape este abandonat: membrii Biroului Politic îl uită, colaboratorii lui, de asemenea. Numai un vechi tovarăș de luptă nu l-a uitat. Acesta este Stalin care, ori de câte ori îl vizitează, are grijă să se fotografieze alături de creatorul primului stat socialist din lume. Fotografiile epocii șochează; un trup inform, imobil, absent și lângă el, în picioare, un bărbat în floarea vârstei, iradiind de sănătate, îmbrăcat cu o tunică albă impecabilă, cu pantaloni și cizme negre care se asortează minunat cu părul negru și mustața pe oală care scot în evidență tenul alb. Putem oare decodifica aceste fotografii ca fiind imaginea continuității și a mitului unității de nezdruncinat în jurul conducătorului, așa cum s-a impus el în discursul ideologic bolșevic? Evident că da, și un argument al faptului că Stalin era conștient de puterea imaginii este construcția ei programatică, urmărirea obstinată a ideii de mai sus cu ocazia morții lui Lenin, când, în calitate de președinte al Comisiei funerare, ține discursul de doliu. În aceste discurs Stalin se erijează în continuator al ideilor lui Lenin cu privire la unitatea internă a partidului, la unitatea tuturor comuniștilor în jurul Comitetului Central. Deja funcția de secretar general începe să aibă alte conotații. Tot un eveniment favorabil lui Stalin petrecut în jurul morții lui Lenin îl ajută să-și consolideze imaginea de continuator unic. Cu câteva săptămâni înainte de moartea lui Lenin, Troțki răcește la o vânătoare de gâște sălbatice din regiunea Volgăi și lipsește de la funerarii. Absența lui provoacă o vie dezaprobare în rândul participanților, mai ales că se știa calda apreciere pentru el a defunctului. Se pare că Stalin l-a dezinformat intenționat cu privire la data înmormântării în telegrama adresată lui Troțki.

Oricum ar sta lucrurile, o întrebare persistă: cum a putut Stalin să elimine, rând pe rând, „oamenii lui Lenin“? Oameni cu o cultură politică elevată, precum Troțki, Zinoviev, Kamenev, Buharin, Rîkov, Martov, care nu puteau să nu perceapă pericolul. Dar oare nu cumva conștiința superiorității intelectuale, atât de evidentă, le-a narcotizat simțul primejdiei? Situația se aseamănă izbitor cu propulsarea bruscă a lui Nicolae Ceaușescu, deși oamenii lui Dej avuseseră destul timp să-l „citească“. Nu-i mai puțin adevărat că, pe lângă calitățile recunoscute de toți biografii săi: inteligență, intuiție, viclenie, dedublare, răbdare, arta temporizării, Stalin avea un atu teribil: „oamenii săi din umbră“, un fel de nucleu al serviciilor sale secrete, conduse de omul său de încredere Felix Djerjinski, apoi de Henri Jagoda, Ejov și, în sfârșit, de temutul Lavrente Beria. Aceste nucleu era compus din prietenii săi georgieni, verificați din perioada ilegalității, și care erau legați de Stalin prin legături de clan și servicii reciproce încă din tinerețe. Dar această armă teribilă, de una singură, nu era suficientă pentru a-și impune legitimitatea politică a puterii sale personale. Mult mai eficientă s-a dovedit ideologia, în condițiile în care Stalin își pregătește marile decizii politice emanând din spiritul învățăturii leniniste iar el însuși se erijează într-un umil testator al voinței marelui Lenin. Cel puțin aceasta este poziția „principială“ pe care și-o asumă Stalin la congresele și plenarele partidului unde acuză de „deviaționism de dreapta“ grupul compus din Buharin, Zinoviev și Kamenev și de „deviaționism de stânga“ pe Troțki și Rîkov. Colectivizarea forțată a agriculturii, industrializarea

gigantică, ascuțirea luptei de clasă, lichidarea exploatatorilor, controlul total al statului asupra economiei, noile principii de repartiție sunt prezentate de Stalin ca elemente necesare, obligatorii ale construirii societății comuniste, așa cum a conceput-o V.I. Lenin. În această luptă pentru câștigarea puterii absolute, Stalin recurge la propaganda naționalistă prin care opune tezele sale: „Socialismul într-o singură țară“ și „U.R.S.S. – încercuită de dușmani“ tezelor lui Troțki: „Revoluția mondială“ și „Exportul de revoluție“. Pozițiile contrare ale celor doi arată realismul lui Stalin, care nu excludea șansele de reușită ale revoluției ruse în condițiile ostilității marilor puteri capitaliste și făcea din pericolul unei posibile intervenții la adresa primului stat socialist din lume o justificare ideologică a terorii dezlănțuite după 1929. Mai mult, excesele staliniste vor fi motivate chiar de marxismul internațional în numele „dificultăților inerente“ survenite în construcția noului tip de societate. S-a ajuns la un paradox: cine atacă ilegalitățile și crimele comise de Stalin ataca implicit U.R.S.S. și cine ataca U.R.S.S:, „bastionul păcii și al popoarelor“, ataca automat filosofia nemuritoare despre lume și viață: marxism-leninismul. Cum s-a ajuns la această narcotizare a spiritului critic. Prin identificare mitică cu spiritul leninist pe care Stalin l-a fructificat magistral în impunerea imaginii sale ca legatar al ideilor și al stilului de conducere leniniste. Cuvântarea funebră la moartea lui Lenin (26 ianuarie 1924) îi oferă lui Stalin această șansă unică:

Părăsindu-ne, tovarășul Lenin ne-a încredințat păstrarea neîntinată a marii vocații de membru de partid. Îți jurăm, tovarășe Lenin, să onorăm recomandările tale!

Părăsindu-ne, tovarășul Lenin ne-a recomandat să păstrăm unitatea partidului nostru ca pe lumina ochilor. Îți jurăm, tovarășe Lenin, să-ți urmăm povețele!

Părăsindu-ne, tovarășul Lenin ne-a cerut să menținem și să întărim dictatura proletariatului. Îți jurăm, tovarășe Lenin, să-ți onorăm recomandările! […].

Părăsindu-ne, tovarășul Lenin ne-a cerut să întărim și să extindem Uniunea Republicilor. Îți jurăm, tovarășe Lenin, să-ți *cinstim* povața![…][1].

Nicolae Ceaușescu

Imaginea lui Nicolae Ceaușescu nu se deosebește de imaginea celorlalți lideri ai Stângii comuniste în ce privește avantajele pe care i le oferă ideologia și apoi propaganda în poziționarea ei în centrul atenției și interesului opiniei publice. Pentru a înțelege etapele consolidării cultului personalității în România comunistă, o scurtă incursiune în istoria Partidului Comunist din România este absolut necesară. Ca și în cazul altor fenomene social-politice, comunismul românesc a prezentat o situație atipică față de celelalte partide comuniste din Europa. Cauzele trebuie căutate în debilitatea mișcării muncitorești din România, mai ales în lipsa bazei sociale a primelor formațiuni socialiste. Format mai ales din intelectuali de orientare marxistă, P.S.D.M.R. nu a rezistat competiției politice, de vreme ce a fost decapitat de mai multe ori (până în 1926) de către însăși conducerea lui, trecută la liberali. Formarea Partidului Comunist Român, la 8 mai 1921, din elementele radicale ale grupurilor socialiste reunite într-un Congres, nu s-a deosebit prea mult de procesul de formare a partidelor comuniste din restul Europei. Schema era, invariabil, aceeași:

acceptarea necondiționată a celor 21 de condiții impuse de Internaționala Comunistă. În cazul României, acceptarea acestor condiții a fost dublată de recunoașterea tezei leniniste a dreptului popoarelor la autodeterminare, teză extrem de periculoasă pentru recent formatele state naționale în granițele lor firești. În condițiile unei psihologii individualiste și ale unei suspiciuni organice față de internaționalismul proletar, ca trăsătură a noilor formațiuni politice care prin agenții săi militau împotriva statului unitar român, comunismul nu a prins rădăcini în România. Formarea Partidului Comunist din România a fost mai mult o operă de import, cu obiective antinaționale declarate. Astfel se și explică lipsa lui totală de legitimitate: congresele lui se țineau în afara țării, la Moscova, Harkov, Kiev etc., conducerea îi era impusă de Komintern și era formată de oameni de alte naționalități, care nu numai că nu știau limba română, dar, după toate probabilitățile, nu aveau afinitățile elementare pentru înțelegerea poporului, ai cărui reprezentanți se autodefineau.

Estimat la aproximativ 700 de membri, scos în afara legii și urmărit îndeaproape de Siguranța Statului, Partidul Comunist din România va cunoaște o înviorare bruscă pe măsura apropierii Armatei Roșii de granițele României. După lovitura de stat de la 23 August 1944 și începutul procesului de sovietizare a României, comuniștii au fost, practic, propulsați spre culmile puterii de tancurile și consilierii sovietici.

Imaginea liderilor politici comuniști, ca și a liderilor totalitari de dreapta, de altfel, cunoaște în consolidarea ei pe retina generațiilor viitoare o tehnică – apropiată celei întrebuințate de artiști – a izolării spațiului estetic, care dă operei intenționalitatea sa artistică. Ideologia unică și universală care pretinde că deține monopolul absolut al cunoașterii eliberează spațiul politic de orice semne rivale care i-ar scurtcircuita mesajul. Canalele de transmitere a voinței sale sunt protejate și marcate cu grijă prin tehnicile de propagandă, așa cum opera pictorului, a sculptorului sau a muzicianului trebuie marcată și protejată printr-un cadru, soclu sau spațiu simfonic special amenajat pentru audiție și orchestră.

Fiind produsul unei ideologii sau doctrine, discursul sau acțiunile liderului se proiectează asupra lui însuși, împiedicând atenția publicului să se disperseze. Prin repetarea stereotipată a acelorași slogane și formule, prin acapararea spațiilor de emisie ale principalelor mass media, ca și prin unicitatea și finalitatea discursului, receptorul sfârșește prin a dezarma. Conștiința lui, rezistentă și critică la început, sfârșește prin a fi dezarmată și narcotizată în fața acestui bombardament informațional. Mai mult, are loc un fel de simbioză ciudată între victimă și călău, prin crearea unor reflexe condiționate pe care victima le așteaptă în surdină să-i fie satisfăcute. Acest lucru transpare cu deosebită evidență cu ocazia marilor mitinguri, când „se umblă“ la pragul subliminal al personalității. Mitingul este un spațiu politic marcat de însemne oficiale: steaguri ale țării, ale partidului, lozinci uriașe, oameni de ordine, prezența mass media etc. El este un spațiu substras astfel celui cotidian și, prin ritualul individualizării lui, amintește de procesiunile prin care se actualizează în conștiința audiovizualului continuitatea și stabilitatea ordinii politice actuale.

La rândul lor, mitingurile se desfășoară după un ritual savant orchestrat, având în vedere, în primul rând, dimensiunile psihologiei de masă ale auditoriului. Discursul însuși se preta la o asemenea psihologie, cuvântările lui Nicolae Ceaușescu, cu prilejul vizitelor de lucru, desfășurându-se cu aproximație în felul următor: 1. o parte introductivă, de *captatio benevolaentiae*: „Permiteți-mi ca, în numele Comitetului Central și al meu personal, să adresez cele mai calde felicitări harnicului colectiv de oameni ai muncii din județul X sau localitatea Y" (unde Conducătorul partidului și statului se afla în vizită de lucru). Urma partea expozitivă a discursului care, concomitent, flata auditoriul și evidenția rolul conducător al partidului: „Am vizitat în cursul dimineții de astăzi câteva din obiectivele industriale și agricole din județul Dv. Am putut vedea succesele înregistrate de oamenii muncii din județul X care, sub conducerea înțeleaptă a partidului comunist, construiesc cu succes societatea socialistă pe pământul României". Urmează o trecere în revistă a datelor statistice: numărul de obiective realizate în cincinalul actual de către județul respectiv, în conformitate cu cota parte care îi revine din planul național unic, ca volum al producției industriale: obiective sociale, economice și culturale; școli; spitale; case de cultură; stadioane; apartamente; noi obiective tehnico-economice: uzine; întreprinderi; centrale; mijloace de transport etc. Accentul este pus pe creșterea nivelului de trai al oamenilor muncii din județul respectiv, ca expresie a umanismului socialist, a grijei față de om. Nivelul de trai urmează să crească în următorul cincinal, pe baza realizării noilor obiective ce revin județului respectiv din planul unic de dezvoltare economico-socială care traduce în viață directivele ultimului Congres a partidului. Partea a treia a cuvântărilor era dedicată problemelor internaționale, luptei pentru pace și dezarmare la care România lua parte activă. Reperele tematice din această ultimă parte a cuvântărilor mai cuprindeau lupta pentru eradicarea subdezvoltării, pentru eliminarea decalajelor Nord-Sud, necesitatea edificării unei noi ordini economice și politice internaționale, lupta pentru independența națională, dreptul fiecărui stat de a-și elabora politica internă și externă fără nici un amestec din afară, probleme ale mișcării comuniste și muncitorești internaționale. De remarcat că în partea a doua a discursurilor prevala funcția incitativă a ideologiei, iar în partea a treia – funcția justificativă. Legăturile dintre aceste două funcții erau asigurate de grupurile de „aplaudaci" specializați care scandau, la intervale regulate de timp, sloganuri și lozinci politice. Nu era o întrerupere intempestivă a discursului, ci o potențare inspirată a mesajului: poporul își exprimă adeziunea astfel față de partid, de secretarul său general și față de ideile și tezele conținute în discurs.

O altă sursă de consolidare a imaginii politice în ideologiile totalitare este legitimitatea puterii. La nivel doctrinar, legitimitatea era prezumată prin identitatea de esență dintre scopurile guvernanților și așteptările electoratului. De multe ori însă în practica social-politică această identitate era departe de a fi realizată. Tocmai de aceea rolul propagandei era de a umple acest hiatus prin promisiuni demagogice, prin cultul personalității și mai ales prin populism. Când propaganda nu izbutea să ascundă dimensiunile exacte ale realității, eforturile ei se îndreptau spre alte zone

sensibile ale inconștientului colectiv pentru a întrema acest acord fundamental dintre guvernați și guvernanți. Una din aceste zone care a confirmat din plin justețea noii orientări a fost exploatarea sentimentului național în scopul legitimării regimului. Sentimentul de identitate și de apartenență, acest cerc identitar esențial al unei comunități, s-a dovedit a fi foarte rezistent în fața multor intemperii, istoricii și conducătorii comuniști fiind conștienți de acest lucru. Într-adevăr, cum se explică abandonarea internaționalismului proletar și a solidarității internaționale a celor ce muncesc – piese forte în doctrină – și trecerea bruscă la rolul factorului subiectiv în construcția socialismului, la raportul dintre național și internațional, la viața lungă pe care o au națiunea și statul național în procesul îndelungat al făuririi societății fără clase?

Faptul că modernizarea economică generează și dezvoltă sentimentul național a fost convingător demonstrat de antropologul britanic Ernst Gellner. Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate prevedea pe termen lung și în perspectivă formarea poporului unic muncitor, omogenizarea socială, ștergerea deosebirilor dintre sat și oraș, dezvoltarea în profil de ramură și teritorial, generalizarea învățământului liceal. Toate aceste procese au favorizat căutarea conștiinței de sine în valorile naționale pe verticala identității istorice și nu într-un model impus din exterior față de care populația nu avea deloc aderență și față de care simțea o repulsie instinctivă. În 1931 Stalin face apel la instinctul supraviețuirii naționale pentru a-și justifica ritmul accelerat al industrializării, conștient fiind că acest efort grevează asupra nivelului de trai al poporului și poate constitui un pericol potențial la adresa puterii sale: „[…] Să slăbim ritmul ar însemna să dăm înapoi și cei ce dau înapoi sunt învinși. Noi însă nu vrem să fim învinși. Nu, refuzăm să fim învinși. O trăsătură a vechii Rusii a fost aceea a continuelor înfrângeri pe care le-a suferit datorită înapoierii ei. A fost înfrântă de hunii mongoli, a fost înfrântă de beii turci, a fost înfrântă de capitaliștii englezi și francezi. A fost înfrântă de feudalii japonezi. Toți au înfrânt-o din cauza înapoierii sale […] Au înfrânt-o pentru a profita de ea și au făcut asta scăpând nepedepsiți. […] Nu trebuie să mai întârziem. Suntem cu 50 sau 100 de ani în urma țărilor avansate. Trebuie să străbatem distanța în zece ani. Ori facem acest lucru, ori vom fi zdrobiți“ […][2].

Alegerea lui Nicolae Ceaușescu în funcția de secretar general al Partidului Comunist Român la plenara C.C. din 22 martie 1965 (la moartea lui Gh. Gheorghiu-Dej) arată aceleași mecanisme propulsive în ierarhia partidului comunist ca și în cazul P.C.U.S., în speță al lui Stalin. Cu excepția aparatului de partid care era dator să-i cunoască evoluția și funcțiile, personalitatea lui Nicolae Ceaușescu era, practic, necunoscută marelui public din România. Față de „baronii“ partidului, având funcții importante în partid și în stat după 1944 – Gheorghe Apostol; Chivu Stoica; Al. Bârlădeanu; Al. Moghioroș; Ion Gheorghe Maurer; Petre Borilă; Leonte Răutu etc., imaginea lui Nicolae Ceaușescu nu a ocupat prim-planul aparițiilor publice, iar imaginea lui mediatică a fost mai degrabă discretă. Despre rolul lui, ca membru al conducerii partidului, a început să se vorbească după Declarația din aprilie 1964 a

C.C. al P.C.R. cu privire la raporturile dintre partidele comuniste frățești, când Ceaușescu, se pare, a fost unul dintre cei mai înverșunați adversari ai planului Valev, plan care urmărea transformarea țărilor suverane membre ale C.A.E.R.[3] în regiuni economice specializate într-o ramură de producție. Aceasta nu înseamnă că Nicolae Ceaușescu nu era implicat în ierarhia puterii, chiar dacă nu acționa la vedere. Din ce în ce mai mult se conturează convingerea că el era omul de încredere al lui Dej, pe care l-a ajutat să-și consolideze puterea în luptă cu facțiunile rivale din interiorul partidului. Fost „coleg“ de închisoare cu Gheorghe Gheorghiu-Dej la Târgu Jiu și Doftana și cu ceilalți membri ai conducerii partidului, Ceaușescu a avut astfel posibilitatea să întocmească în tihnă fișa psihologică a fiecăruia. Ca și în cazul raporturilor dintre echipa lui Lenin și Stalin, aceștia îl disprețuiau pentru lipsa lui de cultură, ceea ce s-a transformat într-un avantaj pentru Ceaușescu: acela de a nu fi suspectat că urmărește puterea supremă. După ce, între 1944-1950, îndeplinește următoarele funcții: secretar al C.C. al U.T.C.; prim-secretar al Comitetelor regionale de partid Oltenia și Dobrogea (1947-1948); adjunct la Ministerul Agriculturii (1948-1950); șeful Direcției Politice Superioare a Forțelor Armate și Securității Statului (1950-1954), cu gradul de general-locotenent, începând cu anul 1950 începe ascensiunea lui Ceaușescu spre cucerirea puterii. În anul 1954 Ceaușescu va fi ales secretar al C.C. pe probleme organizatorice și de cadre, ceea ce echivala, în ierarhia funcțiilor de partid, cu poziția a doua, după cea de secretar general. Începând cu Congresul al II-lea al P.C.R. (1955), va fi ales, fără întrerupere, membru în Biroul Politic și membru în Secretariatul Permanent al C.C.

Nicolae Ceaușescu va profita din plin de procesul de destindere inițiat de Dej în cadrul intern în perioada 1962-1964. Intensificarea contactelor diplomatice cu democrațiile occidentale și cu China are ca obiectiv pregătirea condițiilor pentru inițierea unei căi proprii în construirea socialismului românesc. Nu întâmplător Declarația din aprilie 1964 a fost percepută de marele public ca o veritabilă declarație de independență care venea în același timp cu achitarea datoriilor de război către U.R.S.S., cu începutul procesului de recuperare a valorilor naționale și cu pătrunderea în cultura română semirusificată a formelor culturale moderne din Occident, în special în domeniul cinematografiei, al muzicii ușoare, al baletului etc. În aceste condiții, popularitatea lui Gheorghe Gheorghiu-Dej crește enorm, iar ziua de 23 august 1964 este sărbătorită ca marea sărbătoare a eliberării naționale. Pentru prima oară consensul colectiv față de politica lui Dej nu mai era mimat de către propagandă prin grandioase puneri în scenă, ci izvora dintr-un sentiment profund și sincer al mulțimilor conștiente de cumplitele taifunuri ale Răsăritului. Datorită mitului politic al lui Dej care se profila la orizont: începutul cultului personalității, prin folclorul și legendele care circulau despre el, stilul populist de conducere, legătura directă cu masele, naționalismul devine o piesă redutabilă în legitimarea puterii politice.

Ceaușescu, participant direct la aceste evenimente, va fi înțeles, probabil, rolul decisiv al naționalismului în realizarea consensului politic de care regimul era în mare suferință. El este continuatorul și în același timp beneficiarul politicii de deschidere

națională inițiată de Gheorghiu-Dej. Cota lui de popularitate atinge indicele maxim cu ocazia celebrului discurs rostit la 21 august 1968 de la balconul C.C. împotriva intervenției forțelor armate ale statelor membre al Pactului de la Varșovia în Cehoslovacia. Adeziunea și entuziasmul declanșate atunci în țară, peste orice inhibiții de natură politică sau coercitivă, arată profunzimea sentimentului de independență națională în mentalul colectiv al românilor. De aici, pentru cercetătorii istoriei comunismului din România, o întrebare este fundamentală: în ce măsură Ceaușescu a fost sincer animat de sentimente naționaliste sau acestea i-au servit la manipularea opiniei publice pentru implementarea obiectivelor sale ambițioase privind dezvoltarea industrială accelerată a României. Căci pe măsura deschiderii spre noi forme de conducere și organizare științifică a muncii, pe măsura afirmării dezvoltării democrației socialiste se instituie progresiv în societatea românească noi forme de control ascunse cu dibăcie sub formula demagogică a participării oamenilor muncii la conducerea societății. Deciziile economico-sociale devin tot mai centralizate, iar mitul clasei muncitoare – clasă conducătoare în societate, începe să se clatine serios în urma măsurilor de austeritate impuse de presiunea ratei de acumulare, fără precedent în istoria economică a României. Mult trâmbițatul statut al oamenilor muncii, acela de producători, proprietari și beneficiari ai valorilor materiale nou create, s-a dovedit a nu fi decât o lozincă demagogică în condițiile în care drepturile sociale ale muncitorilor au început să fie sistematic spoliate, lucru care a declanșat primele nemulțumiri împotriva lui Ceaușescu la uzinele „1 Mai" din Ploiești în 1968.

Prin urmare, imaginea lui Nicolae Ceaușescu s-a constituit progresiv, ea evoluând, regresând sau stagnând în funcție de impactul pe care activitatea politică a partidului și statului l-au avut asupra orizontului de așteptare întreținut de triumfalismul propagandei. Cu titlu de concluzie preliminară, se poate afirma că indicele de popularitate a imaginii lui N. Ceaușescu crește până în anii 1975-1976, stagnează în perioada 1976-1980 pentru ca în intervalul 1980-1989 el să se înscrie pe o pantă ireversibilă a decăderii.

Pentru a înțelege cât mai exact procesele de formare și transformare a imaginii unui lider politic în conștiința epocii, cunoașterea operei sale și evoluția stilului său de conducere sunt absolut necesare. În acest sens, opera lui Nicolae Ceaușescu poate fi structurată în următoarele etape, cu tot atâtea răsfrângeri asupra activității practice și asupra imaginii sale în epocă:

1. *Perioada 1965-1968* poate fi caracterizată prin realizarea consensului politic prin vectorul naționalist. Se relevă continuatorul și beneficiarul politicii de deschidere naționalistă inaugurată de Dej între 1962-1964. Reintroduce în circuitul cultural marile valori interzise în perioada anterioară: N. Iorga; T. Arghezi; L. Blaga; I. Barbu; V. Pârvan etc. Vizitează casele memoriale de la Ipotești, Mircești, Liveni, Câmpina; siturile istorice de la Țebea, Călugăreni, Podu Înalt. Discursul pune accentul pe dimensiunea istorică a formării conștiinței naționale: „Oare cum s-ar simți un popor care nu și-ar cunoaște trecutul, nu și-ar cunoaște istoria, nu ar prețui și nu ar cinsti această istorie? Nu ar fi ca un copil care nu și-ar cunoaște părinții și se simte străin

în lume? Fără nici o îndoială că așa ar fi. [...] Iată de ce noi avem datoria să cunoaștem, să studiem trecutul de luptă al poporului nostru"[4]. Tot în această perioadă Ceaușescu se descotorosește de unii dintre adversarii săi cei mai incomozi: Alexandru Drăghici, șeful Securității; Gheorghe Apostol, fostul secretar general al P.C.R. între anii 1950-1951 și propus de Virgil Trofin la plenara din martie 1965 pentru aceeași funcție; Alexandru Bârlădeanu, șeful Comitetului de Stat al Planificării.

2. *Perioada 1968-1971*, până la plenara din 3-5 noiembrie 1971, dedicată intensificării ideologice, de formare a „omului nou"". Este etapa în care Ceaușescu a trebuit să opteze decisiv între continuarea procesului de liberalizare a sistemului și instituirea puterii absolute. Mandatarii sunt desființați, formele de cointeresare materială din agricultură sunt brutal întrerupte. Sub influența revoluției culturale chineze, ca urmare a vizitei întreprinse în vara anului 1970 în China și Coreea de Nord, Ceaușescu inițiază o amplă revizuire a ideologiei marxiste, combinând intransigența revoluționară a lui Lenin cu tezele maoiste. Rolul factorului subiectiv ia locul determinismului economic; de multe ori conștiința, spune Ceaușescu, spre deosebire de Marx, poate impulsiona existența materială, adică infrastructura. De aici accentul pus pe formarea omului nou, a revoluționarului de profesie care, datorită conștiinței sale înaintate, este capabil să învingă toate obstacolele. Se profilează temele comunismului național prin recuperarea particularului din cadrul tezelor privind internaționalismul proletar și solidaritatea internațională. În optica lui Ceaușescu, acestea capătă sens și valoare numai raportate la specificul național al construcției socialiste. Totodată, Ceaușescu culege primele roade ale figurii sale de disident din 1968; Occidentul acordă României credite masive care duc la o ridicare a nivelului de trai și la posibilitatea unei politici de industrializare accelerate. Din această perioadă începe, implacabil, procesul de concentrare a puterii: președinte al Consiliului de Stat (1967); președinte al Frontului Unității Socialiste (1968); comandant suprem al Forțelor Armate ale R. S. România (1969).

3. *Perioada 1972-1975* care se întinde, aproximativ, între Conferința Națională a P.C.R. din 19-22 iulie 1972 și Congresul al XI-lea al partidului (noiembrie 1974). Este perioada când se elaborează marile linii ale dezvoltării în profil de ramură și teritorial pe baza unui plan unitar. Planul național unic de dezvoltare economică-socială, adoptat în 1974, și înființarea Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale (tot în 1974) confirmă caracterul planificării integrale în societatea românească. Tot în această perioadă rolul partidului ca centru vital cunoaște o nouă coordonată a legitimării. În „Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism" legitimitatea rolului politic conducător al partidului este dedusă din aspirațiile sociale și naționale, din lupta poporului român pentru unitate și independență națională. Ideologicul raționalizează sentimentul național imprimându-i propria sa logică, o logică pusă în serviciul cultului personalității. Echivalentul iconic al sloganului „Partidul – Ceaușescu – România" este asimilarea trecutului glorios în istoria partidului, așa cum o realitate eternă – patria – a fost asimilată de o instituție și conducătorul ei.

4. *Perioada 1975-1978* poate fi considerată ca perioada afirmării depline a comunismului național. Istoria națională în ansamblul ei, de la figurile legendare ale trecutului până la marile personalități culturale și științifice ale epocii moderne, este valorificată în spiritul ideologiei marxist-leniniste și pusă la temelia cultului personalității. Figura lui Nicolae Ceașescu este prezentă în frescele și stampele uriașe, în basoreliefuri, la finalul galeriei de voievozi-martiri ai Neamului. La aniversările zilei sale de naștere, hagiografia ditirambică a propagandei atinge delirul, iar superlativele la adresa „conducătorului iubit“, prin redundanță semantică, sunt lipsite de conținut și frizează ridicolul. Țara întreagă se transformă într-o procesiune: de la telegramele de felicitare care suprapopulează spațiul presei scrise până la cozile interminabile al reprezentanților comitetelor județene de partid și instituțiilor centrale ale statului pentru a depune la picioarele „geniului din Carpați“ ofranda colectivelor de oameni ai muncii. Această „organizare logică a nebuniei“, de care vorbea Camus, referindu-se la Caligula, urmărea crearea unui popor de „animale dresate“, care să răspundă doar la comenzi, în schimbul securității materiale a zilei de mâine.

Pe planul teoriei politice, această perioadă se caracterizează prin accentul pus pe problematica suveranității de stat, pe rolul statului național în perspectivă, ca și pe raportul național-internațional în mișcarea muncitorească și comunistă internațională. După Congresul al XI-lea al P.C.R. (noiembrie 1974) în discursurile lui N. Ceaușescu apare cu pregnanță încă o structură: necesitatea edificării unei noi ordini economice și politice internaționale în care statelor mici și mijlocii li se rezerva un loc însemnat în soluționarea problemelor vitale ale lumii contemporane.

5. *Perioada 1978-1981* caracterizată prin introducerea în economia românească a noului mecanism economico-financiar, prin Legea nr. 5/1978.

Această lege care materializa hotărârile plenarei C.C. al P.C.R. din 22-23 martie 1978 viza trecerea de la dezvoltarea extensivă la dezvoltarea intensivă a economiei, realizarea unei noi calități în toate domeniile de activitate, aprofundarea caracteristicilor societății socialiste multilateral dezvoltate. Autonomia și autofinanțarea acordate unităților economice erau circumscrise sever de obligativitatea îndeplinirii cotelor-părți din planul național unic de dezvoltare economico-socială ca și de înființarea consiliilor oamenilor muncii, ca organ de conducere colectivă, cu largi atribuții în fundamentarea indicilor de producție și a cifrelor de plan „venite de sus“. Faptul că secretarul de partid din întreprindere era președintele acestui consiliu, iar directorul – vicepreședinte trădează caracterul de pantomimă al democrației socialiste, controlul absolut al statului, deghizat în spatele unor formule autogestionare care își dovediseră eficiența în sistemul iugoslav bazat pe autoconducere, edificat de Tito în 1950.

6. *Perioada 1981-1985*. Începe să se manifeste criza economică în toate sectoarele vieții sociale. Plata accelerată a datoriilor externe, lipsa de competitivitate a produselor industriale la export, accentul pus în continuare pe dezvoltarea industriei obligă practic pe Ceaușescu să intensifice exportul produselor agricole (în special în U.R.S.S.) pentru importul de petrol, gaze naturale, minereuri etc. necesare unei industrii energofage. Înfometarea și înfrigurarea populației distrug ultimul dram de

legitimitate pe care se mai baza sistemul. Neputința de a oferi soluții la cererile disperate ale populației au arătat imobilismul și sterilitatea dogmei. Sistemul de credințe se prăbușește; la cozi, populația comenta transformările din sistemul politic sovietic și anticipa schimbările forțate în România, pe fondul divergenţelor apărute între Andropov și Ceaușescu, apoi dintre Gorbaciov și Ceaușescu.

Introducerea noilor indicatori economici pentru eficientizarea producției, formarea centralelor industriale nu au avut rezultatele scontate. Valoarea producţiei marfă vândută și încasată la o mie de lei fonduri fixe nu a împiedicat întreprinderile să producă pe stoc. Au apărut astfel perturbări serioase în retribuirea clasei muncitoare, ceea ce a dus la tensiuni între organizațiile de partid din marile întreprinderi și clasa muncitoare. Noile forme de autoconducere muncitorească și de autogestiune economico-financiară nu reușesc să ascundă natura controlului politic al activității economico-sociale. Dezvoltarea intensivă și lupta pentru o nouă calitate sunt asociate cu principiile auto-finanțării: pe lângă contribuția pentru fondul de stat, fiecare întreprindere trebuie să-și asigure din resurse proprii fondurile pentru investiții, cercetare și modernizare.

7. *Perioada 1985-1989* este caracterizată prin letargie și imobilism, ca și prin separarea totală a politicului de societatea civilă. Gesturile reflexe și automatismele mimează procesele de participare, iar absenteismul și indiferența devin din ce în ce mai vizibile. Atmosfera a ceva neobișnuit ce urma să se petreacă, specifică ajunului marilor mișcări de masă, plutea în aer. Pe plan politic, discursurile lui Ceaușescu sunt de o sărăcie ideatică stridentă. Accentul pus pe lupta pentru pace nu poate ascunde lipsa de soluții pe plan intern. Mișcările de protest ale muncitorilor de la uzina de autocamioane din Brașov pe data de 15 noiembrie 1987, chiar în ziua alegerilor de deputați pentru Marea Adunare Națională, constituie un preludiu la ceea ce va urma. Nemulțumirile și lipsurile acumulate au arătat posibilitatea ratelor explozive ale participării clasei muncitoare la răsturnarea lui Ceaușescu.

După decembrie 1989, pe fondul transformărilor structurale impuse de revoluție, imaginea lui N. Ceaușescu devine centrul de referință al răului absolut. Determinative ca „odiosul"; „tiranul"; „dictatorul"; „călăul"; „criminalul" apăreau cu litere de-o șchioapă pe prima pagină a publicațiilor, elaborate de acei profesioniști ai condeiului care se convertiseră brusc din rolul de „cântăreți de curte" în apologeți ai noului regim. Întrebarea retorică a lui Petre Mihai Băcanu: „Când ați fost sincer, domnule X"? ascunde doar una din fațetele tragice ale noii culturi ce va să se nască: o cultură a ipocriziei care coagulează folclorul politic și nu valorile autentice ale democrației.

Condamnat la moarte pentru subminarea economiei naționale și pentru genocid economic, demonizarea imaginii lui N. Ceaușescu este blocată, printr-o ciudată viclenie a istoriei, prin însuși temeiul acestei condamnări în ziua de Crăciun: pe fondul greutăților economice inerente tranziției și a căderii unor ramuri industriale, anul 1989 este luat ca reper în încercările de redresare a economiei naționale, la fel cum anul 1938 era luat de propaganda comunistă ca an de vârf în dezvoltarea României interbelice, pentru a se evidenția superioritatea modului de producție socialist.

Concepte-cheie

vector ideologic; vector naționalist; propagandă; regim politic totalitar; structura partidului de cadre; dosarul de cadre; teroare ideologică

Întrebări:

1. Arătați rolul vectorului ideologic în legitimarea unui regim totalitar.
2. Arătați rolul vectorului național în crearea de imagine politică.
3. Demonstrați importanța dosarului de cadre în coafarea imaginii politice.
4. Arătați tehnicile propagandei comuniste în crearea imaginii unui lider politic.

CAPITOLUL 8

Personalitatea politică (liderul politic)

Cunoaștere și acțiune politică

Din temele anterioare a reieșit importanța crucială a cunoașterii liderilor politici pentru eficiența actului de conducere și, într-un sens mai vast, pentru destinul comunităților umane înseși. Butada „orice societate are conducătorii pe care și-i merită" denotă un trist adevăr, din nefericire confirmat fără încetare și în zilele noastre. Credulitatea, naivitatea, preponderența factorului emoțional asupra celui rațional, a credințelor asupra convingerilor în culturile politice tradiționale au permis și mai permit încă marea manipulare. În fond, nu este vina electoratului dacă proiectează viitorul sub termenii posibilului și dacă puterea dătătoare de viață a Speranței identifică la nivel simbolic dorința cu putința, promisiunea fericirii (pământul făgăduinței) cu visul treaz al umanității. De ce se face vinovată o copilă din popor, împodobită cu virtuți proletare din cele mai alese, slujnică într-o casă de proaspăt îmbogățit al tranziției, care visează, în timp ce freacă parchetul din vila de la munte a patronului, la o clipă de desfătare în brațele acestuia.

Nu contează barierele de clasă, de rang, de avere, ci doar deschiderea spre absolut a sufletului ei, proiecția esenței sale în esența celuilalt care face posibilă înțelegerea relațiilor sociale.

Simbolul acestei aspirații spre o viață inocentă este mitul Cenușăresei care structurează imaginarul social în normă de comportament, sub forța modelatoare a valorilor fundamentale: Bine, Adevăr, Frumos. Acest simbol și-a confirmat valabilitatea în zilele noastre: Lady Diana, Elvis Priesley, J.F. Kennedy.

În aceste condiții, cunoașterea politică are un rol esențial, iar dobândirea ei reclamă o pregătire de specialitate, din simplul motiv că gestiunea proceselor sociale complexe nu se mai poate face „după ureche" sau după promisiuni demagogice, în lipsa oricărei proiecții cognitive, deci constructive, asupra realității. Funcțiile explicative și prescriptive ale științei politice se verifică și în cazul personalităților politice; cunoașterea și propulsarea candidaților în magistraturile supreme ale statului ar feri societățile de suferințe și consecințe imprevizibile dacă electoratul ar cunoaște mobilurile și interesele care îi determină pe unii oameni să îmbrățișeze cariera politică.

Cunoașterea personalităților politice, adică a acelora cărora le delegăm soarta și viitorul nostru, a constituit o preocupare veche a filosofiei politice și a științelor politice, în general. Filosofia greacă a căutat să releve acele trăsături de caracter la oamenii politici care, cultivate, să inhibe ispitele declanșate de prerogativele puterii; totodată, ea a căutat să găsească acea formă de regim politic care să pună cel mai bine în valoare calitățile morale și intelectuale ale conducătorului de cetate sau ale clasei conducătoare. Atât Platon cât și Aristotel erau obsedați de posibilitatea năvălirii maselor pe scena vieții politice. Fără să fie elitiști *avant la lettre*, cei doi mari gânditori ai lumii credeau, pe bună dreptate, că tendința maselor de a intra în viața politică se datora nu înțelegerii de către acestea a menirii superioare a politicului în ordinea Cetății ci erau prefigurarea unor avantaje materiale sau de primirea de foloase necuvenite de pe urma acestei activități. Un exemplu elocvent îl constituie tipologia și succesiunea regimurilor politice la Aristotel, în special a patra formă a acestora: regimurile democratice. Primele două forme de regimuri democratice presupuneau existența unui cens (averi) oarecare; funcțiile se obțineau fie prin tragere la sorți, fie prin numire, având în vedere principiul rotației; în orice caz, ele nu erau retribuite. A treia și a patra formă de regim democratic nu mai condiționau ocuparea unei funcții publice de posesia unei proprietăți. Faptul că funcțiile erau retribuite și ocuparea lor necondiționată de criterii speciale a dus la o îmbulzeală a celor interesați, mai puțin preocupați de calitățile necesare îndeplinirii acestor funcții cât de avantajele personale posibil de a fi obținute de pe urma exercitării lor. Astfel a apărut demagogia ca promisiuni fără fundament, considerat de Aristotel cel mai rău dintre regimuri și consecințele ei în viața publică – sinecurile. Nu întâmplător forma de regim politic preferată de Aristotel este *politeia* – o combinație dintre aristocrație și democrație. Ca și strălucitul său dascăl și predecesor – Platon – Aristotel a intuit rolul temperamentului și caracterului în formarea și fizionomia personalității politice, atunci când se referă la influența humorilor în procesul cogniției. Mecanismele de inhibare a impulsurilor biologice se realizează prin educație și măsura eficienței acestora se vede în viața socială prin participarea la treburile Cetății, iar discernământul intelectual al cetățeanului se verifică cel mai bine prin categoria proprietății și prin *oikonomika*, adică prin capacitatea de a oferi familiei sale bunurile necesare existenței.

Poate că nici un alt gânditor din istoria filosofiei nu a fost atât de profund preocupat de raportul dintre bazele personalității politice și finalitatea etică a actului de conducere ca Platon. Calitatea actului de conducere derivă din calitatea cunoașterii și calitatea caracterului, materializate în eficiența acțiunilor. Văzând cu durere starea de decădere inexorabilă a Polisului, datorită aspirațiilor hegemonice ale cetăților grecești, ceea ce a dus la declanșarea războiului peloponesiac (431-404 î.e.n.), Platon a văzut că trăsăturile inerente unui regim politic nu erau suficiente să ofere o pavăză eficientă dezagregării politice a Statului. Indiferent de criteriile de selecție a conducătorilor și de baza lor socială de recrutare, de măsurile de protecție luate de regim împotriva alunecărilor în abuz, ispitele puterii erodează lent și imperceptibil

fondul sănătos al „constituțiilor perfecte“: monarhie, aristocrație, sofocrație, ceea ce duce la apariția „constituțiilor imperfecte“: tiranie, oligarhie, cu subramurile ei: timocrația și plutocrația; ohlocrația (domnia gloatelor). Criteriul prim: „în folosul cui se exercită guvernarea?“ determină trecerea de la guvernarea în folosul Binelui Public la guvernarea în interes propriu. Așadar, în coruperea regimurilor politice un rol important îl au și aceia care au sarcina să-i transpună în practică virtuțile și anume clasa conducătoare. Regimul politic privilegiat de Platon este *sofocrația*, adică domnia înțelepților, a regilor filosofi. În operele sale de maturitate: *Omul politic*, *Republica*, *Legile*, Platon elaborează un veritabil tratat de pedagogie socială în care pregătirea elitelor politice pentru conducere are loc în conformitate cu sistemul său filosofic. După terminarea stagiului militar, începând cu vârsta de 20 de ani, tinerii cei mai înzestrați sunt supuși unui program draconic de pregătire fizică și intelectuală, în care treapta cea mai de sus o ocupă cunoașterea metafizică (filosofia). După selecții succesive, la capătul a aproximativ 30 de ani de studii lungi și grele, cei mai buni din cei mai buni vor fi promovați în funcțiile de conducere. Cunoașterea superioară pe care o ating cei desemnați să ocupe aceste funcții are ca finalitate stăpânirea pasiunilor, inhibarea instinctelor, a lăcomiei pentru bunuri materiale, conservarea unei viziuni apolinice, de calm, echilibru și imparțialitate în actul de conducere. Faptul că Platon era conștient că foarte puțini dintre semeni ajung la cunoașterea superioară îl determină să ia măsuri colaterale în organizarea proiectului său stat ideal: regii-filosofi și gardienii urmează să nu aibă avere, nici să-și cunoască părinții sau rudele deoarece afecțiunea filială sau vocea sângelui ar tulbura liniștea apolinică și ar introduce subiectivismul în împărțirea dreptății. Mai târziu, în *Legile*, dialogul rămas neterminat, Platon, obosit și bătrân, revine la sentimente mai umane, în sensul că recunoaște dreptul la proprietate privată și dreptul de a-și întemeia familie conducătorilor și paznicilor. Dar influențele neopitagoreice își pun amprenta asupra concepției sale social-politice: acțiunea politică a conducătorilor este circumscrisă de religia Cetății. Nerespectarea zeilor și legilor era judecată de un Consiliu Legislativ nocturn, la revărsatul zorilor, format din 363 membri.

Importanța excepțională a formării liderilor politici pentru supraviețuirea Polisului este reliefată la Platon de teoria Ideilor, cel puțin în configurarea Statului ideal. Căci una din cerințele de bază ale funcționării acestui stat este împărțirea Dreptății care nu se poate realiza însă printr-un etalon unic, aplicat fără discriminare întregii comunități, ci în funcție de o strictă diviziune a muncii care, la rândul ei, reflectă o ierarhie socială pe baza virtuților morale și capacității intelectuale. Este vorba de structura tripartită a societăților indo-europene: regi, războinici, producători. Fiecare din aceste clase este specializată într-un gen special de cunoaștere, avându-și sediul într-un organ al corpului și dezvoltând calități specifice. Astfel clasei producătoare îi este specifică cunoașterea prin simțuri (opinia) și are sediul în stomac; gardienilor (paznicilor) le este specifică cunoașterea comună cu sediul în inimă (curajul); regilor – filosofi le este comună cunoașterea metafizică, avându-și centru deopotrivă în creier și în inimă.

Numeroase mituri și metafore politice din opera lui Platon atestă faptul că vechii greci erau conștienți de raportul dintre cunoaștere și acțiune, dintre temperament și caracter în formarea și înțelegerea unei personalități politice. Astfel, în dialogul *Omul politic* Platon vede personalitatea politică prin metafora țesătorului, a porcarului și a timonierului. Așa cum țesătorul trebuie să știe să îmbine culorile, urzeala și bătătura pentru a realiza efectele vizuale scontate, tot astfel omul politic trebuie să știe să realizeze compromisul dintre interesele divergente ale cetățenilor pentru a obține consensul necesar deciziilor și acțiunilor publice; așa cum porcarul trebuie să cunoască calitatea pășunilor, perioadele de gestație ale scroafelor, bolile turmei, specimenele cele mai valoroase, tot astfel omul politic trebuie să cunoască problemele comunității; așa cum timonierul trebuie să cunoască nu numai astronomie, fundul mării, calitatea elementelor de construcție a corăbiei, dar în timpul furtunii trebuie să dea dovadă de tărie neclintită în ținerea timonei, în lupta cu talazurile, tot astfel omul politic, în situații de criză, trebuie să-și păstreze calmul, echilibrul și luciditatea. Miturile politice din opera lui Platon confirmă și ele raportul dintre cunoaștere și acțiune. Vizitiul Er este obligat să-și conducă carul printr-un roi de stele incandescente (lumea esențelor). El trebuie să manevreze astfel încât osia carului să nu atingă materia incandescentă (ceea ce ar fi fatal). Dar caii înhămați la car sunt unul negru (simbolul cunoașterii senzoriale), celălalt alb (simbolul cunoașterii intelectuale), ceea ce face extrem de dificilă strunirea lor. De asemenea, mitul peșterii sugerează raportul dintre cunoaștere și conducerea politică, prin intermediul teoriei platonice a Ideilor. Celor trei lumi: lumea arhetipurilor, a Ideilor absolute; lumea intermediară și lumea sensibilă (copia copiei) le corespund cele trei forme de cunoaștere și cele trei categorii sociale care formează structura tripartită a statului ideal. Cunoașterea senzorială este înșelătoare și instabilă, prizonierii ținuți în peșteră, cu privirile ațintite pe figurile lor deformate de pe peretele din fundul peșterii, așa cum apar proiectate de un foc palid, vor considera că aceasta este lumea reală, adevărată. Scoși la suprafață, în lumina soarelui, vor refuza să admită că aceasta este lumea adevărată. Unii dintre ei vor cere să fie duși înapoi în peșteră; numai puțini vor înțelege că pot exista și alte lumi în afară de peșteră; dar și mai puțini vor putea suporta lumina soarelui. Aceștia vor putea ajunge la cunoașterea superioară, iar ceilalți la cunoașterea intelectuală.

Epoca Renașterii reprezintă o altă etapă importantă din istoria gândirii politice în care raportul dintre cunoaștere și acțiune capătă o materializare de excepție în noua imagine a liderului politic propusă de Niccolo Machiavelli (1469-1543). După cum s-a văzut în capitolele precedente, în Evul Mediu creștin, precum și în alte epoci și regimuri politice, vectorul religios, prin legitimarea teocratică a puterii, fixa imaginea și formula politică prin actul încoronării, act prin care persoana regelui sau a împăratului devenea sacră.

Paradigma umanistă a Renașterii va impune un nou tip de legitimare a politicului și, prin urmare, va structura imaginea politică a liderilor pe alte coordonate. Omul văzut ca „prinț încoronat al naturii“ și ca „apoteoză a Creației“ (Pico della Mirandola) are puterea de a stăpâni Soarta, Destinul, această „femeie capricioasă“

sau „talazuri învolburate“. Politicul iese de sub tutela religiei și a moralei și devine o știință a realității, (*la verita effettuale delle cose*), arătându-i omului că-și poate construi prin propriile forțe propriul său viitor. Redescoperirea Antichității, filosofia naturii, filosofia experimentală sunt alte caracteristici ale paradigmei Renașterii care se regăsesc aidoma și în gândirea politică a epocii. Spre deosebire de gânditorii antici, Machiavelli nu mai este interesat de gândirea celui mai bun regim politic, ci de cucerirea, conservarea și gestionarea puterii politice în vederea unui scop suprem: unitatea Italiei. Acest scop modelează raporturile dintre cunoaștere și acțiune, morala individuală și morala publică a omului politic, mijloc și scop. După cum „noblețea scopului neutralizează mârșăvia mijlocului“, fondul generează imaginea publică, între realitate și aparența ei fiind un raport de strică determinare. „Prințul trebuie să fie viteaz ca un leu, viclean ca o vulpe, înțelept ca un bâtlan“ spune Machiavelli într-un capitol din *Principele.* Există în opera lui Machiavelli un joc al reprezentărilor care se structurează de-a lungul unei axe a imaginii politice, construită pe baza conștientizării raportului inegal de forțe dintre principe și dușmanii lui. Acest joc de reprezentări dintre realitate și imaginile ei idealizate se subsumează raportului scop-mijloace. Imaginea Prințului nu mai derivă dintr-o formulă politică – sinteză a legitimării teocratice a puterii, ci este rezultatul calităților imanente ale Prințului. Nu întâmplător modelele de lideri preferate de Machiavelli sunt Lorenzo Magnificul și acei condotieri care prin faptele lor de vitejie păreau să echilibreze raporturile inegale de forță. Dar Machiavelli știe că actele de bravură nu sunt suficiente; de aceea, imaginile, aparențele sunt menite să dubleze realitatea, să o întărească în intenționalitatea ei. Ceremonialul de la curte, costumele prințului, atelajele, organizarea și disciplina militară trebuie să dea dușmanilor senzația de putere, să ascundă slăbiciunile și să inspire teamă și admirație. Fiind un om al timpului său, cunoașterea adversarului trebuie să se ridice la nivelul acțiunilor inițiate de el. Prin urmare, pe lângă imaginea lui construită, Prințul trebuie să exploateze la maximum slăbiciunile naturii umane: trădarea, intrigile, lingușelile, corupția etc.

În concluzie, după cum se va vedea în Copitolul 9, liderii acționează într-un mediu social și cultural. Când o comunitate politică acceptă autoritatea unui lider ea o face pe baza codurilor de performanță și a valorilor proiectate în lideri. Aceste valori influențează regulile politice și sunt materializate în comportamentul liderului. Liderii răspund la aceste constrângeri prin diferite modalități de acțiune, dar așteptările electoratului impun comportamentului lor anumite reguli pe care este riscant să le neglijeze.

Atributele sociale ale unui lider sunt acele calități și performanțe pe care el le realizează cu ajutorul codului de autoritate al comunității, adică expectativele normative la care o comunitate politică obligă conducerea ei. Atributele personalității sunt acele calități care derivă din imaginea despre sine a liderului și din modul în care comunitatea politică interpretează această imagine. În practică, aceste atribute sunt interdependente. Se poate întâmpla ca unii politicieni cu o imagine mai proastă sau mai corupți să predomine. Contextul politic și mediul în care liderii acționează pot determina astfel de combinații.

Bazele personalității politice

Din temele anterioare, am văzut că personalitatea este subiectul uman considerat ca unitate bio-psiho-socială, ca purtător al funcțiilor pragmatice, epistemice și axiologice. Psihologia consideră personalitatea ca o sinteză a invarianților informaționali și operaționali, care se exprimă constant în conduită și sunt definitorii sau reprezentativi pentru subiect. De asemenea, în *Introducere* am subliniat câteva din caracteristicile personalității politice care nu se regăsesc la oamenii de știință sau la oamenii de cultură: instinctul puterii, dragostea de risc, curajul, instinctul de luptător, capacitatea de revenire, răbdarea, disimularea, dorința de dominație. Este aceasta din urmă trăsătura dominantă care îi împinge pe oameni să intre în viața politică? Sau este combinată, în proporții variabile, cu alți factori, de natură eterogenă, cum ar fi tradiția familiei, vocația, altruismul, interesul național? Se cunosc numeroase cazuri când un participant la manifestațiile studențești sau la grevele muncitorești își descoperă brusc vocația de lider. Pe măsură ce politicul se profesionalizează, la începutul secolului al XX-lea, bazinul privilegiat din care se recruta clasa politică și anume absolvenții facultăților de drept sau familiile cu tradiție se îngustează și noi categorii umane se dedică acestei activități. Înființarea facultăților de științe politice răspundea astfel unei necesități de personal politic și birocratic pe care procesele de modernizare politică și economică o reclamau. Științele guvernării, adică specializarea în politici sectoriale, au apărut din necesitatea gestionării unor procese politice, economice și sociale din ce în ce mai complexe în societățile moderne. Accentul este pus pe eficiența actului de guvernare și nu pe jocul politic în sine. Doctrina tehnocratică, de exemplu, propune înlocuirea parlamentelor, a acestor „mori de măcinat palavre“, cum le numea James Burnham în 1940 în *Era organizatorilor*, cu elite tehnice. Fiecare birou prevăzut cu computere ar urma să reprezinte un minister. Competența profesională devine, printre multe altele, un criteriu decisiv pentru selecția actuală a liderilor politici. Mulți prim-miniștri din zilele noastre, șefi de stat sau președinți de parlamente sunt creatori de doctrine, șefi de școală, specialiști renumiți în științele economice sau juridice care au realizat în actul conducerii acea sinteză dintre *techné* și *epistemé*, dintre arta și știința politică.

Politica se profesionalizează și se instituționalizează în același timp. La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX în parlamente ponderea deputaților și senatorilor instruiți începe să devină evidentă, paralel cu extinderea votului universal și cu reprezentarea noilor grupuri în arena supremă a puterii politice. Liberalismul, triumfător până în primul război mondial în istoria politică și economică a Europei, va lăsa loc puterii personalizate din cadrul regimurilor totalitare.

Deputații socialiști și cei liberali din secolul al XIX-lea, mulți dintre ei autodidacți, vor fi înlocuiți de reprezentanții profesiilor liberale: doctori, juriști, economiști, ofițeri, profesori etc. De fapt, la începutul secolului XX, personalul politic și clasa politică erau recrutate în primul rând din profesiile juridice: avocați, magistrați, procurori, adică titularii funcțiilor din administrația publică centrală și din cadrul puterii de stat.

La întrebarea: „Cine și de ce face politică?“ psihologia politică are meritul de a fi rupt voalul ipocriziei și de a fi arătat, în toată complexitatea ei, structura motivațiilor care îi determină pe oameni să se dedice activității politice. Numeroasele anchete realizate în această privință au încercat să ascundă adevăratele motivații sub intenții nobile: servirea patriei, a comunității; fericirea aproapelui; slujirea idealurilor democratice. Însă, conștiente sau nu, aceste declarații nu erau decât raționalizări, la nivelul Sinelui, ale unor motivații care sublimau nevoia de putere, de status, de prestigiu, satisfacerea unor interese – pe scurt, obținerea unor avantaje pe care o carieră profesională nu le-ar fi putut asigura. Evident că o bună parte din oamenii politici se dedică acestei cariere datorită tradiției din familie: bunicul și tatăl au terminat Dreptul și apoi au intrat în viața politică; fiul trebuie să procedeze la fel. De exemplu, Facultățile de Drept din România de până la regimul comunist reprezentau o veritabilă pepinieră din care se recruta personalul politic; în perioada interbelică Parlamentul României număra 167 de avocați și nici un țăran, *à propos* de teza: „România, țară eminamente agrară“.

Un alt factor care explică îmbrățișarea carierei politice este teoria *vocației.* Un student participant la un miting de protest împotriva autorităților are brusc revelația talentelor sale de conducător. El simte că poate fi un bun organizator și lider de opinie, deci că poate fi mult mai eficient decât liderii actuali, anchilozați în rutină și dogmatisme. Dacă în timpul unor demonstrații de protest împotriva disponibilizărilor și lichidării unei întreprinderi, primul muncitor care iese pe poartă spunându-le celorlalți: „După mine, fraților!“ și îi îndeamnă să blocheze circulația pe un drum național, are toate șansele să devină lider sindical. Membrii grupului îl urmează pentru că are inițiativă: cauza lui este și cauza lor: simt că nu le trădează interesele, față de ceilalți lideri sindicali.

Personalitate și caracter

În ce privește complexul de determinări al familiei *Homo sapiens* caracteristica esențială a sa este individualitatea, faptul că el este unic în genul său, că el nu se aseamănă total cu nici unul din semenii lui și se comportă într-o manieră care îi aparține numai lui. Ca individualitate psihologică, noțiunea de personalitate apare ca o încoronare a evoluției umane, printr-o succesiune de determinații calitative în ordinea existenței umane: „om“ – „individ“ – „persoană“ – „personalitate“. Dificultățile în înțelegerea personalității provin din această derutantă suprapunere de proiecții privind natura ontologică a omului: morale, psihologice, metafizice, fizice, estetice etc. Pe scurt, personalitatea politică nu este nici produsul vândut prin tehnicile de marketing, nici personajul politic care îndeplinește o funcție oarecare în instituțiile politice. Pentru a ajunge la o definiție formală a personalității, o metodă eficientă este aceea de a pleca de la premisele de bază ale caracteristicilor pe care ea le conține. Consecvent cu aceste premise, psihologul american Gordon Allport dă următoarele definiții personalității: „configurația unică pe care

o ia în cursul istoriei unui individ ansamblul sistemelor responsabile de conduita sa“[1]. Același autor, în operele de mai târziu, revine asupra acestei definiții, aducându-i un plus de claritate: „Personalitatea este organizarea dinamică în individ a sistemelor psihofizice care determină ajustările sale particulare la mediul său“[2]. Din definițiile de mai sus, rezultă următoarele caracteristici ale personalității: 1. Personalitatea este unică, specifică unui individ, chiar dacă el are trăsături comune cu toți ceilalți; 2. Ea nu este numai o sumă, un ansamblu de funcții, ci o organizare, o *integrare*; o tendință integrativă care definește noțiunea de centru organizator; 3. Personalitatea este temporală, pentru că este întotdeauna a unui individ care trăiește în istorie; 4. Nefiind nici stimul, nici reacție exclusivă la un mediu dat, personalitatea se prezintă ca o *variabilă intermediară*, se afirmă ca un *stil*, ca un comportament; 5. În fiecare individ datele genetice și elementele achiziționate interferează într-o manieră singulară, specifică propriei sale personalități. Interferența datelor înnăscute cu mediul în care evoluează individul, acțiunea lor comună asupra acestuia formează o istorie complexă care este personalitatea[3]. Prin urmare, pentru personologie, conceptul de personalitate este, în esență, istoric; pentru el, personalitatea este istorie, niciodată integral definită, nici încheiată. Ea consideră că problema „vieții personale“ nu poate fi examinată decât într-o perspectivă evolutivă. De aceea, studiul personalității va tinde la examinarea factorilor dinamici ai conduitei, motivațiilor, complexelor centrale, pe scurt, laturile profunde ale individualității.

Distincția dintre personalitate și caracter are o importanță deosebită în studierea tipurilor și tipologiilor de lideri politici. Această distincție trebuie afirmată răspicat, deoarece se confundă adeseori personalitatea și caracterul. Astfel, pentru caracterologi, caracterul este centrul personalității, un invariant, o structură fundamentală pe care se va grefa o „natură“. Dacă pentru personologi caracterul nu este decât un aspect al personalității, aspectul său *expresiv*, pentru caracterologi personalitatea este constituită dintr-un ansamblu de trăsături fundamentale care, grupate, formează tipuri într-un număr finit în care poate fi încadrat orice individ.

Ca structură psihică a personalității caracterul se bazează pe o calitate spirituală fundamentală care îi determină toate celelalte manifestări. Diferitele înclinații au o bază anatomo-fiziologică proprie, în sensul că ele sunt doar laturi ale unei structuri neuropsihice unitare. Caracterul este determinat în primul rând de sentimente și voință, fără legătură cu conținutul și orientarea lor. Caracterul omului este alcătuit din însușiri înnăscute și însușiri dobândite și se formează sub influența vieții și a voinței datorită căreia omul poate să-și înfrâneze manifestările naturale și să-și dirijeze conduita. Caracterul exprimă fizionomia morală a omului, convingerile și principiile sale conducătoare. Pentru caracter, esențială este capacitatea de inhibare și blocare a impulsurilor și dorințelor primare. Omul de caracter are o natură integră și posedă capacitatea de autocontrol. Între caracter, temperament și starea fizică a omului sunt legături evidente.

Prin caracter Kretschmer înțelege „ansamblul tuturor posibilităților de reacție afectivă și voluntară a omului, așa cum s-au format ele în cursul întregii sale vieți.

În consecință, ele rezultă din predispozițiile înnăscute și din toți factorii exogeni: influențele somatice, educația psihică, mediul, urmele lăsate de evenimente“[4]. În esență, caracterul se reduce la noțiunile de constituție și temperament. Noțiunea de „caracter“ prezintă multe trăsături comune cu noțiunea de „constituție“, și anume în ceea ce privește partea ereditară a calităților psihice[5]. Kretschmer acordă un rol fundamental constituției fizice deoarece ea predetermină un caracter sau altul, aptitudinile, temperamentul și comportamentul uman. Prin constituție fizică Kretschmer înțelege suma tuturor însușirilor individuale care se sprijină pe ereditate, adică au rădăcini „genotipice“[6].

Kretschmer evidențiază pentru tipuri fundamentale de constituție fizică: *picnic*, *atletic*, *astenic (leptosomic)* și *displastic*, precum și două tipuri de temperament asociate acestora: ciclotimic și schizotimic. Tipului picnic îi corespunde primul gen de temperament, iar tipurilor astenice (leptosomice), atletice și displastice – cel de-al doilea temperament. Temperamentului cicloid îi este proprie proporția diatezică a oscilației dintre stările de veselie și de tristețe; temperamentului schizoidal îi este proprie proporția psihestezică a oscilației dintre hipersensibilitate și răceală. Kretschmer caracterizează comportamentul indivizilor pornind de la relația dintre temperament și ritmul psihic. Ciclotimicului îi este proprie „curba oscilantă între mobil și flegmatic“, iar schizotimicului „curba oscilantă dintre impetuozitate și tenacitate“. Caracterul personalității schizoide (astenicii, atleticii, displasticii) posedă o suprafață și o profunzime. „Brutalitate caustică, insensibilitate ursuză, timiditate de moluscă, disimulare imperceptibilă – iată în ce constă suprafața“[7]. Profunzimea personalității schizoide este și mai complexă: nesociabil, liniștit, rezervat, grav, bizar, sentimental, susceptibil, mărginit, prost. Atitudinea socială a acestei personalități este îndreptată asupra ei însăși (personalitate autistă).

Alte ferestre în înțelegerea personalităților politice este deschisă de psihologie și filosofia culturii. Una dintre acestea este teoria psihoetică a lui Ch. Roback. În lucrarea sa *Psihologia caracterului* el consideră caracterul ca un aspect al personalității alături de inteligență, temperament, structură organică etc. După Roback, temperamentul se referă la latura afectivă a personalității, însă aceasta din urmă nu constituie caracterul. Atât animalele, cât și omul, au numeroase instincte dar în procesul evoluției omul s-a transformat în om numai atunci când a ajuns să-și controleze instinctele; tocmai în aceasta constă caracterul său. Inhibarea instinctelor este determinată de sancțiunile etico-logice. Pornind de la aceasta Roback definește caracterul ca înclinație psiho-fizică stabilă de a inhiba impulsurile instinctive în conformitate cu principiul reglator.

Caracterele nu trebuie clasificate în funcție de predominarea laturii intelectuale sau afective, ci în funcție de instinctele care sunt inhibate sau nu de către individ și în raport cu principiile etico-logice pe baza cărora se înfăptuiește această inhibiție. Care dintre instincte sunt inhibate și prin ce fel de sancțiuni – aceasta depinde de însușirile imanente ale personalității.

Tipurile superioare de caracter se pot realiza, după Roback, numai la persoanele cu un tip superior de inteligență. Cel mai înalt tip de caracter poate fi întâlnit la un

individ a cărei inhibiție este declanșată de intuiție. Numai oamenii aleși pot avea un asemenea tip de caracter. Absența inhibiției corespunde lipsei de caracter. Roback propune următoarea schemă a tipurilor de caracter:

Nivelurile caracterului	*Principiile reglatoare în sancționarea conduitei*
Caracter superior	Intuiția
Caracter înalt	Etico-logice
	Estetice
	Religioase
Caracter mijlociu	Sociale
	Juridice
Fără caracter	Fizice

„Omul mijlociu nu poate avea un caracter cristalizat, tot așa cum nu pot avea talent oamenii de pe stradă".

Un reprezentant de frunte al filosofiei culturii și esteticii germane, Spranger, consideră că fiecare om posedă anumite predispoziții. Aceste predispoziții, unele pentru acțiune, altele pentru reflecție ar determina atitudinile omului, orientarea lui spre realitate. Acestor forme sau orientări imanente ale personalității le corespund anumite forme socio-culturale, istoricește constituite: arta, religia, economia, știința, statul, politica. Plecând de la aceste predispoziții, el stabilește șase tipuri de individualitate sau de caracter:

1. *Omul pragmatic*, orientat spre viața economică. În conduita sa el se conduce după principiul utilității. Apreciază totul din perspectiva eficienței economice. Este egoist;

2. *Omul teoretic*. Pentru el, esențialul îl constituie construcțiile intelectuale, gândirea logică. În viața practică este neputincios. Este individualist;

3. *Omul estetic*. Se distrează cu jocul de-a viața. Face din actele vieții criterii ale plăcerii estetice. Caută semnificația frumosului în toate acțiunile sale. Nu apreciază viața practică și nu este capabil de gândire teoretică;

4. *Omul religios*. Pune accentul pe valorile religioase și contemplă lumea de dincolo. Nu îl interesează viața practică;

5. *Omul dominator* (liderul politic). Aspiră în permanență la dominația asupra oamenilor pe care îi folosește în permanență ca mijloc de realizare a scopurilor sale. Toate cunoștințele, deprinderile, ceilalți oameni îi servesc doar ca mijloc de dominație;

6. *Omul social*. Scopul vieții îl găsește în fericirea celorlalți. Este extrem de sociabil. Acest tip de om se întâlnește rar.

După K.D. Ușinski, prin caracter se înțelege „ansamblul tuturor particularităților prin care se deosebește activitatea cuiva, fără legătură cu conținutul însuși al activității, care poate fi morală sau imorală, stupidă sau inteligentă"[8]. Și în cadrul școlii psihologice ruse temperamentul este considerat o structură de bază a caracterului. Din rândul însușirilor înnăscute fac parte și însușirile condiționate de

particularitățile structurii organice a omului și, în primul rând, de structura sistemului nervos; aceste particularități se manifestă în temperament. Combinația dintre însușirile nervoase fundamentale constituie specificul individual al omului, particularitățile caracterului său.

Tipuri și tipologii de lideri

Ceea ce este tipic reprezintă elementul general și esențial dintr-o serie de procese, evenimente sau relații. Prin expresia „tipul personalității" înțelegem totalitatea trăsăturilor ei distinctive stabile, caracteristice pentru un grup întreg de oameni care desfășoară una și aceeași activitate. Astfel, putem vorbi despre tipuri profesionale, științifice, militare, religioase, artistice de personalitate. Tipurile pot fi sistematizate, pentru că, oricât de variate ar fi, ele nu sunt atât de complexe ca individualitatea unei personalități. Fiecare lider reprezintă un individ nerepetabil; totodată, însă, el poartă în sine un element tipic. Cu toate că individualitatea personalității se formează în tot cursul vieții și fiecare conducător este original ca personalitate, în același timp el este și reprezentantul unui anumit tip de personalitate și în activitatea sa dezvăluie un anumit comportament sau stil de conducere.

Clasificările sunt importante nu numai pentru teorie (a clasifica înseamnă a stabili conexiuni logice) dar și pentru viața politică, deoarece ele oferă posibilitatea de a se orienta în realitatea complexă, de a încadra în concept (un tip anumit) fenomenul concret și, implicit, de a înțelege esența lui. Pe de altă parte, trebuie să fim conștienți că orice clasificare este limitată și se modifică în timp, datorită proceselor de cunoaștere. Oricât ar fi de perfecționată o clasificare științifică, ea nu poate să scoată în evidență toate tipurile posibile și variațiile lor. Clasificările simplifică fenomenele, lăsând la o parte tot ce este întâmplător, secundar, individual. De aceea, numai o combinatorică a mai multor criterii și tehnici de tipologizare ne poate permite să percepem bogăția tipului de lider, determinările și caracteristicile sale complexe.

A. Primul criteriu de tipologizare a liderilor politici îmbină dimensiunea *ideologică și stilul de conducere*. S-a bătut monedă până la sațietate pe următoarea tipologie, un adevărat *ideal-tip* weberian: 1. liderul liberal; 2. liderul democratic; 3. liderul autoritar; 4. liderul dictatorial (totalitar). Această tipologie a fost mult amplificată în zilele noastre de teoriile *leadership*-ului din managementul organizațiilor de peste ocean. Utilitatea acestei tipologii constă în surprinderea anumitor valori formative ale stilului de conducere. Stilul de conducere este determinat de mai mulți factori: calitățile morale și intelectuale ale liderului, particularitățile lui psihologice, înțelegerea rolului său ca și de factorii social-istorici care interacționează la un moment dat cu mediul politic. Asupra stilului conducerii se repercutează întreaga personalitate, orientările și relațiile ei și, îndeosebi, caracterul ei.

1. Liderul liberal

Caracteristica stilului de conducere liberal este principiul „neamestecului“, concepția „lasă lucrurile să meargă de la sine“. El se mai caracterizează prin spontaneitate și improvizație, prin intenția de a se sustrage răspunderii iar în anumite cazuri printr-un subiectivism exagerat, prin precauție și teamă. Acest stil de conducere are drept consecințe lipsa de organizare și reglementare, dispariția răspunderii. O parte a colaboratorilor sunt foarte încărcați, alții „taie frunza la câini“. Atmosfera se deteriorează și-i favorizează pe cei lipsiți de talent și de principii, pe carieriști și lingușitori. Interesele materiale devin predominante; relațiile umane se deteriorează; mai devreme sau mai târziu iau proporții calomnia, intrigile, spiritul de gașcă. Apar „bisericuțe“, adică fracțiuni care urmăresc să câștige simpatia șefului sau o poziție predominantă pe lângă el pentru a-și promova interesele personale. Un astfel de conducător se înconjoară de favoriți care devin sursa sa exclusivă de informare. Aceștia primesc adeseori recompense generoase pentru serviciile lor. Mai devreme sau mai târziu, ei vor forma un fel de „cordon sanitar“ în jurul liderului care vor filtra informațiile despre care știu că șefului îi face plăcere să le audă.

2. Liderul democratic

Autoritatea liderului democratic nu provine atât din prerogativele funcției cât din recunoașterea valorii sale de către subalterni. El impune un stil de conducere colegial și consultativ. El promovează munca în echipă și ia decizii în urma consultării membrilor echipei. Eficiența acestui stil de conducere se confirmă în capacitatea de a face față la noile provocări și probleme complexe.

3. Liderul autoritar

Stilul de conducere al liderului autoritar se caracterizează prin faptul că el ia, pe cât posibil, toate deciziile de unul singur, planifică singur toate procesele și îi controlează pe toți. Locțiitorii și colaboratorii conducătorului sunt mai mult executanți, „șuruburi“ în cadrul sistemului, „pioni“ care pot fi mutați dintr-un loc în altul. O altă trăsătură caracteristică a acestui stil de conducere constă în dorința conducătorului de a rezolva totul prin instrucțiuni, având ca urmare directă extinderea birocrației, dominația dosarelor, a concepției *verba volant, scripta manent*. Un astfel de stil reduce activitatea creatoare a colaboratorilor; conducerea colegială se deteriorează; eficiența conducerii scade; lipsa de încredere în forțele proprii se accentuează.

Uneori caracterul autoritar servește la camuflarea incompetenței profesionale sau incapacității individului de a conduce. Nu există o corelație explicită între caracterul autoritar și vreo altă însușire psihică a autorității. Pot exista diferite combinații ale însușirilor care determină personalitatea liderului.

Caracterul autoritar al liderului este deseori legat de particularitățile voinței și temperamentului. Conducătorii autoritari sunt în majoritatea cazurilor oameni dominatori, care dau dovadă, de o mare dârzenie și perseverență. În același timp ei sunt ambițioși și au un sentiment exagerat al prestigiului. Printre cei autoritari se găsesc oameni colerici „nestăviliți“, oameni neechilibrați, impulsivi, înclinați spre pasiune și subiectivism în aprecieri. Observațiile arată că asemenea oameni, mai ales când

sunt iritați, nu acceptă obiecții, observații, ci înclină spre o purtare agresivă. Printre conducătorii autoritari, majoritatea sunt oameni colerici. Totuși, din aceasta nu se poate desprinde concluzia că reprezentanți ai altor tipuri de temperament nu pot fi autoritari.

4. Liderul dictatorial (totalitar)

Caracteristica principală a acestei categorii de lideri este neîncrederea funciară în oameni, disprețul față de ei. Însăși modalitatea de selecție a elitelor politice în regimurile totalitare îi predispune pe liderii acestora la un anumit stil de conducere. Structura de cadre a partidului unic din regimurile dictatoriale favorizează, prin vectori ideologici specifici, propulsarea liderilor în poziția supremă de comandă. Partidul se substituie statului, iar liderul se substituie partidului. Toate mecanismele decizionale sunt concentrate în mâinile unei singure persoane: „liderul charismatic", „liderul infailibil"; „dascălul proletariatului"; „conducătorul iubit". Elementele de populism și cultul personalității care apar, ca urmare a unei asemenea concentrări de putere, marchează stilul de conducere. Liderul totalitar este în ipostaza unui „lup singuratic". El nu comunică nici celor mai apropiați colaboratori intențiile sale; deciziile sale sunt concomitent comunicate și imperative. Orice îndrăzneală de a le contesta se plătește scump. Stilul colegial sau consultativ în mecanismul de elaborare a deciziilor este de neconceput. Structurile de conducere ale statului au datoria doar să aprobe și să implementeze în viața social-politică deciziile liderului. Acest stil de conducere are două consecințe contradictorii: fiecare subaltern umil „își varsă năduful" în teritoriu unde devine un zbir, întrecându-l chiar pe liderul de la Centru: blocarea oricărei creativități a structurilor subalterne, în așteptarea verdictului dat de lider, chiar și în probleme minore. Pe de altă parte, acest stil de conducere amplifică autismul liderului, îl predispune la o izolare totală față de realitate și, în cele din urmă, predispune la apariția fenomenelor de paranoia și schizofrenie, ca urmare a lipsei de comunicare și a invadării proceselor gândirii cu proiecția personalizată despre realitate.

B. Tipologiile care îmbină *criteriul ideologic cu cel psihologic* oferă un plus de precizie în înțelegerea personalității liderilor.

Din încrucișarea tipurilor biologice, tipurilor psihologice și tipurilor sociale se poate obține o înțelegere mai adecvată a personalităților politice, cel puțin a infrastructurii lor psihologice și biologice care îi impulsionează și le circumscrie într-un mod adecvat acțiunile. Teoria celor patru temperamente lansată în istoria medicinei de Hipocrat (sangvin, coleric, flegmatic și melancolic) s-a dovedit de o importanță excepțională în înțelegerea biotipurilor, a mecanismelor de interacțiune dintre acestea în structura personalităților politice și a stilului lor de a acționa. „Temperamentul înseamnă astfel căldura cu care executăm actele noastre, anume căldura cu care vorbim, scriem, gesticulăm și mergem, lucrăm etc. El se manifestă prin *gradele de activare ale energiei*, deci prin *forța, tăria, bio-psihotonusul* manifestărilor noastre, pe de o parte, prin *rapiditatea și ritmul lor*, pe de altă parte. Ele depind atât de

sistemul endocrin, anume de secrețiile tiroidei și paratiroidei, apoi ale epifizei și hipofizei, precum și de sistemul de accelerare și intensificare versus încetinire sau domolire al sistemului neurovegetativ. Ele depind, apoi, de sistemul de activare reticulară din diencefal, atunci când este vorba de relații de adaptare la lumea externă“[9].

1. Tipul sangvin

Se caracterizează prin reacții afective foarte rapide. De multe ori este pripit și imprudent. Sentimentele lui sunt schimbătoare; buna sa dispoziție se schimbă ușor în deprimare, în pesimism. Își exprimă ușor emoțiile; stările de spirit i se citesc pe față. Dorința lui de comunicare este puternică; în general îi place să vorbească despre sine. Îi plac laudele și aprecierile. În activitatea lui înțelege repede, este neobosit, dinamic, entuziast. Are disponibilități pentru o arie variată de preocupări. În același timp este superficial, labil, nu este perseverent sau inconsecvent. Știe să se poarte cu oamenii, dar se supără ușor. Își exprimă deschis opiniile și își duce la bun sfârșit sarcinile. În viața particulară este omul dispozițiilor, caută senzații noi, este instabil, nu-i plac sacrificiile mai mari. Fac parte din această categorie N.S. Hrușciov, F. Castro, B. Elțîn, R. Reagan.

2. Tipul coleric

Sentimentele lui sunt trainice și se formează rapid. Își păstrează entuziasmul aproape cu aceeași intensitate. În același timp este constant în sentimentele negative, este agresiv și violent. Își manifestă sentimentele nu în cuvinte și gesturi, ci mai ales în acțiuni. Este dispus să lupte pentru ceilalți, dar în același timp este răzbunător, nu iartă ofensele ce-i sunt aduse. În muncă este puternic, perseverent, rezistent, are o mare încredere în sine, este hotărât, pasionat, cu spirit practic, ambițios. În activitatea socială se caracterizează prin mari calități, dar și prin mari defecte. Inteligența și voința sa sunt unele dintre ele. În condiții de stress sau în situații limită poate deveni impulsiv sau violent. În viața particulară este statornic, atașat familiei, dar nu suportă critica și este adeseori nedrept. Fac parte din această categorie Nicolae Ceaușescu, Fr. Mitterand, G. Bush.

Și liderii colerici, la care s-a format o inhibiție volițională, pot rămâne la înălțimea relațiilor umane, chiar în cazul unor evenimente mai deosebite. Ei știu să se stăpânească. Așadar, temperamentul determină numai în anumite condiții tendințe spre un anumit comportament, dar nu poate fi considerat fatal, ca prefigurând în exclusivitate stilul vieții și conducerii. De asemenea, manifestă tendințe de autoritarism oamenii cu o ambiție bolnăvicioasă și o fire egoistă.

3. Tipul melancolic

Sentimentele lui se formează lent și dificil, de multe ori îl caracterizează tristețea și deprimarea. Este caracterizat nu prin entuziasm și veselie, ci mai ales prin tristețe, proastă dispoziție, sentimente negative. Sentimentele lui nu se manifestă nici în comportament, nici în acțiuni; el este mai degrabă închis, retras. În activitate este lent, dar gândirea sa este profundă, mai ales teoretică. Este indecis, nu are încredere în sine, se adaptează greu la efort. În ceea ce privește stilul de conducere, din cauza felului său închis de a fi, comunică cu greutate, este nesigur. În schimb,

dacă se angajează în rezolvarea unor situații le va soluționa în profunzime. În viața particulară este blând, răbdător, posac și devotat.

4. Tipul flegmatic

Sentimentele lui se formează lent și nu ating o intensitate deosebită. Sentimentele lui nu sunt clar conturate, trainice, nici pozitiv, nici negativ. Viața lui afectivă este destul de rece, puține lucruri îl fac să vibreze. Bucuriile, enervările mărunte sunt trecătoare. Se plictisește adesea. În lipsa vieții afective se interiorizează mai mult în acțiune. Este predispus spre cinism; ironizează entuziasmul celorlalți. În activitatea politică este responsabil, calm, realist, pragmatic. Este indiferent la aprecieri și la critic. Este comod, dar deși nu are inițiative și idei finalizează în condiții optime ceea ce a început. În viața particulară este liniștit, pașnic, pedant și comod. O personalitate română contemporană care se înscrie în parametrii acestei tipologii este guvernatorul Băncii Naționale, Mugur Isărescu, fost candidat la președinția României în 2000.

Cercetările marelui fiziolog rus I.V. Pavlov confirmă caracteristicile tipurilor temperamentale elaborate de Hipocrate. Pavlov pune la baza tipologiei sale tăria proceselor nervoase, caracterul mobil al acestora și relația dintre excitație (stimul) și inhibiție. El dezvoltă tipologia lui Hipocrate, îmbogățind-o cu noi caracteristici. Astfel *tipul sangvin* devine la Pavlov *tipul puternic, echilibrat, rapid. Caracteristici*: mobilitate, rapiditate în gândire mare putere de muncă, perseverență, siguranță de sine, voință, optimism. Este capabil de emoții mari și inhibiții mari. *Tipul flegmatic* devine *tipul puternic, echilibrat, dar lent și calm. Caracteristici*: gândire și procese intelectuale lente, putere de muncă, perseverență și siguranță de sine. *Tipul coleric* este identificat cu *tipul puternic, lipsit de echilibru*. Însușirile lui fundamentale se aseamănă cu tipurile anterioare, dar comportarea sa se caracterizează prin reacții afective puternice, impulsive. Procesele de excitare sunt mult mai puternice și depășesc forța proceselor de inhibare. *Tipului melancolic* îi corespunde *tipul slab*. Procesele lui de excitare și inhibiție sunt slabe. *Caracteristici*: obosește ușor, este plin de complexe, de griji, timid. O altă tipologie a lui Pavlov are drept criteriu felul în care se manifestă la ei în mod decisiv primul și al doilea sistem de semnalizare. Astfel, el deosebește *tipul artistic*: gândirea lui se desfășoară nu pe baza noțiunilor, ci mai ales a imaginilor, a fanteziei. *Caracteristica* principală este perceperea întregului, sinteza. La *tipul rațional* gândirea se desfășoară teoretic, prin noțiuni abstracte, *caracteristica* lui fiind etapa anterioară sintezei, analiza care descompune întregul în părți. *Tipul mediu* se *caracterizează* prin modalitatea de gândire a omului cotidian, ordonarea sistematică a gândirii noționale și imagistice.

Tipologii promițătoare pentru înțelegerea personalităților politice provin din partea școlilor de neurologie, psihiatrie și psihanaliză. Structura psihică a personalității se bazează pe noțiunea de înclinație sau calitate spirituală care are ea însăși o bază anatomo-fiziologică proprie. Diferitele înclinații sunt laturile unei structuri neuropsihice și biologice unitare, fiecare individ având tendința, în cursul întregii sale vieți și prin fiecare din actele sale, să realizeze unitatea profundă a Eului său.

De aceea, meritul acestor şcoli este că analizează personalitatea umană din perspectiva interdependenţei şi a unităţii laturilor sale: între sociotip şi biotip fiind o legătură indisolubilă. Fiind o unitate funcţională complexă, personalitatea este studiată din perspectiva celor două structuri care o compun: una înnăscută, deşi variabilă în cursul vieţii neuropsihice – cea *endopsihică*; alta dobândită, condiţionată de influenţele mediului şi care exprimă atitudinea personalităţii – structura *exopsihică.*

În lucrarea *Clasificarea personalităţilor* A.L. Lazurski prezintă un sistem al caracterelor care se dizolvă inevitabil în sistemul de clasificare a personalităţilor. La baza clasificării, Lazurski pune următoarele principii:

a) Împărţirea amintită în endopsihic şi exopsihic;

b) Împărţirea în trei niveluri psihice: *inferior*; *mijlociu* şi *superior;* o dată cu trecerea de la nivelul inferior la cel superior creşte complexitatea şi bogăţia personalităţii, precum şi adaptabilitatea ei la mediu. La nivel superior, „adaptarea" dobândeşte un caracter creator, creşte gradul de conştiinţă şi conţinutul de idei. La nivelul inferior, particularităţile personalităţii sunt determinate prin excelenţă de endopsihic; la nivelul mijlociu, de endo şi exopsihic. La nivel superior, rolul determinant îl are exopsihicul.

După conţinutul funcţional-psihic tipurile se împart în tipuri pure, la care predomină o calitate şi tipuri combinate la care sunt prezente câteva calităţi determinante. În mod deosebit Lazurski individualizează grupa caracterelor pervertite. La asemenea oameni endopsihicul şi exopsihicul nu corespund unul altuia şi rezultă un tip social-psihologic pervers.

I. Nivelul inferior	A. *Tipuri pure*:	1. reflexivii; 2. afectivi; 3. activii.
	B. *Tipuri pervertite*:	1. egoiștii calculați; 2. afectivii perverși; 3. activii perverși (violatorii).
II. Nivelul mijlociu	A. *Tipuri pure*:	1. nepracticii (a. teoreticienii, idealiștii, savanții; b. artiștii); 2. practicii realiști (a. activiștii sociali; b. autoritarii; c. activiștii îndreptați spre viața economică)
	B. *Tipuri combinate*:	1. cu tendințe științifico-practice; 2. cu tendințe științifico-sociale; 3. cu tendințe artistico-practice
	C. *Tipuri mixte*	
	D. *Tipuri pervertite*:	1. ratații (a. ratații afectivi; b. înrăiții energici); 2. profitorii (a. ipocriții; b. perverșii autoritari)
III. Nivelul superior	*Tipurile pure* al căror ideal este:	1. viața socială – Herzen; 2. cunoașterea (a. inductivă – Bacon; b. deductivă – Descartes); 3. puterea – Napoleon; 4. frumosul – Goethe

Pe lângă şcolile psihologice, psihanaliza, în special şcoala culturalistă americană şi discipolii lui Freud au adus contribuţii importante la elucidarea mecanismelor de compensare a Eului în condiţiile în care echilibrul psihic al persoanelor este tot mai mult ameninţat de sursele de alienare prezente în societăţile dezvoltate: stress, dezrădăcinare, lipsă de integrare, frustraţii, conflicte, angoasă. Karen Horney a insistat în scrierile sale asupra stărilor conflictuale generate în personalitatea

actuală de asemenea factori patogeni care duc la nevroză; Alfred Adler a văzut în complexul de interioritate, indus de lipsa de afectivitate a părinților în primii ani ai copilăriei, o caracteristică de bază a personalității viitorului adult; Erich Fromm a văzut consecința acestor mutații din societățile contemporane în conformitatea de automat a omului și în faptul că el percepe libertatea nu ca pe o valoare în sine, ci ca o povară psihologică de care vrea să scape și nu știe cum. În cele din urmă se grăbește să o cedeze unui lider autoritar în schimbul garantării de către acesta a siguranței zilei sale de mâine. Ca și Erich Fromm, Th.W. Adorno și H. Marcuse au evidențiat, în cadrul Școlii de la Frankfurt, fenomenele de atomizare și alienare din societățile dezvoltate care favorizează mecanismele represive și, implicit, apariția personalităților autoritare. Critica culturii de masă, a principalelor ei valori: distracția și conformismul, se împletește cu analiza manipulării la scară macro, devenită posibilă ca urmare a apariției industriei culturale și a societăților de consum în care confortul material este plătit printr-un regres al conștiinței civice și politice.

Dintre toți discipolii lui Freud, cel care a adus contribuții notabile la cunoașterea psihologiei liderilor politici este elvețianul Carl Gustav Jung. Teoria tipurilor psihologice, a inconștientului colectiv, a arhetipurilor sunt cele trei domenii majore de cercetare prin care Jung se detașează de determinismul lui Freud în analiza psihicului uman. După Jung, „imaginea este o *expresie concentrată a situației psihice globale* și nu doar sau precumpănitor a conținuturilor inconștiente, dar nu a tuturor conținuturilor, ci doar a celor constelate momentan. Această constelație rezultă, pe de o parte, din activitatea proprie a inconștientului, pe de alta, din starea momentană a conștiinței care stimulează întotdeauna activitatea materialelor subliminale corespunzătoare și, totodată, le inhibă pe cele necorespunzătoare".

În lucrarea sa din 1921, *Tipuri psihologice*, Carl Gustav Jung consideră că „tipurile" în stare pură nu există. Putem vorbi de o preponderență a unuia sau altuia din elementele genetice în constituirea individualității unei personalități, ceea ce ne permite să operăm cu ea frecvențe măsurabile și uniforme ale unor trăsături dar personalitatea, în ansamblu, este o combinație a elementelor calitativ eterogene. Înainte de a ajunge la noțiunea de tip, Jung a trebuit să răspundă la două întrebări: 1. Care sunt componentele fundamentale ale zestrei genetice a omului? și 2. Cum se deosebesc oamenii în privința utilizării acestor componente? Înzestrarea genetică la om constă din patru funcții psihologice: *senzație*, *gândire*, *sentiment* și *intuiție*, toate aflate a priori la dispoziția oricărui om și din atitudinea omului față de realitate: *extravertită* și *introvertită*, în funcție de ponderea orientării subiectului față de evenimentele lumii exterioare sau de lumea internă, subiectivă. Cele patru funcții corespund instrumentelor prin care conștiința se orientează în raport cu existentul: *senzația* ne spune că ceva există; *gândirea* ne spune ce anume este; *sentimentul* ne spune dacă e vorba de ceva plăcut sau nu, *intuiția* ne spune dincotro vine și încotro se duce.

Modul în care se manifestă fiecare funcție în psihologia unui individ depinde de *atitudinea* caracteristică pe care el – sau ea – a adoptat-o. În vreme ce *extravertitul* e orientat preponderent către evenimentele lumii exterioare, *introvertitul* manifestă

în primul rând interes pentru lumea interioară. De regulă, extravertitul are „o fire deschisă, neprefăcută, ușor adaptabilă la o situație dată; el se atașează imediat și, ignorând orice perspectivă neliniștitoare, se va aventura adeseori, cu o încredere iresponsabilă, în situații necunoscute“. Introvertitul, pe de altă parte, are „o fire ezitantă, reflexivă, retrasă, care se rezumă la ea însăși, se retrage dinaintea obiectelor, are întotdeauna o poziție oarecum defensivă și preferă să se pună la adăpostul unei circumspecții neîncrezătoare“[10].

Din combinarea celor două tipuri de atitudine și a celor patru tipuri funcționale, C.G. Jung obține opt tipuri psihologice. Fiecare dintre acestea are o funcție predominantă sau superioară și o funcție auxiliară sau inferioară – umbra sa.

1. Tipul senzație extravertit

Persoanele de acest tip sunt oameni practici, cu „picioarele pe pământ“. Ele caută cu precădere emoțiile puternice și nu au o înclinare evidentă către gândirea abstractă. „Obiectivul lor esențial, spune Jung, este să aibă senzații și, dacă se poate, să se bucure de ele“[12]. Funcția inferioară a acestui tip este intuiția, însă o intuiție difuză, nediferențiată care poate genera suspiciuni negative, nefondate. Intuiția, fiind introvertită, este declanșată la acest tip de persoane de stări interne, fără legătură cu mediul lor exterior privilegiat.

2. Tipul senzație introvertit

Este un tip caracterizat prin „intensitatea senzației subiective excitate de un stimul obiectiv“. Persoanele din această categorie au o memorie plastică excepțională. Funcția lor inferioară rezidă în intuiția extravertită, declanșată de evenimente exterioare. De multe ori această intuiție este negativă, însă câteodată ea poate anticipa pericolul în desfășurarea evenimentelor: „În vreme ce intuiția extravertită [...] are de regulă un «nas fin» pentru posibilitățile reale în mod obiectiv, această intuiție cu tentă arhaică are un fler uluitor pentru toate posibilitățile primejdioase aflate la pândă undeva, în spate“[13].

3. Tipul gândire extravertit

Face din lumea externă obiectul propriei lui gândiri. Au un deosebit simț practic și sunt puțin interesați de teorii sau de idei. Funcția lor inferioară este aceea de sentiment introvertit care, deși, rudimentară, poate duce uneori la conversiuni politice sau religioase neașteptate.

4. Tipul gândire introvertit

Face din lumea interioară, din trăirile și sentimentele sale, obiectul propriei sale gândiri. Sunt preocupați mai puțin de dimensiunile pragmatice ale existenței și mai ales de lumea ideilor, de singurătate. „Ceea ce i se pare de maximă importanță e prezentarea ideii subiective, a imaginii simbolice primare plutind enigmatic înapoia ochiului minții“[14]. Funcția lui inferioară este aceea de sentiment extravertit care, fiind foarte slab în raport cu trăirile interne, duce la interpretarea lumii externe după propria sa imagine despre lume.

5. Tipul sentiment extravertit

Este tipul comunicațional prin excelență. Este foarte adaptabil și solidar cu grupurile pe care le frecventează deoarece între sistemul lui de valori, sensibilitatea sa și cele ale grupurilor sale de referință el găsește întotdeauna structuri comune care-i permit o adaptare rapidă. Funcția inferioară a acestui tip este gândirea introvertită care, fiind într-un stadiu infantil, se poate atașa de un sistem de valori pe care să-l susțină cu fanatism.

6. Tipul sentiment introvertit

Față de tipul anterior, persoanele de acest tip posedă un sistem de valori pe care îl transformă într-un adevărat stil de viață. Prin credința și statornicia lui față de aceste valori, el poate deveni un model pentru alți oameni. Aceste persoane „sunt mai mult tăcute, inaccesibile, greu de înțeles [...] armonioase, neieșind în evidență, dând impresia de odihnă agreabilă [...] fără dorința de a-i tulbura pe ceilalți, de a-i impresiona, influența ori schimba în vreun fel [...] nestrăduindu-se prea mult să răspundă emoțiilor reale ale unei alte persoane [...]. Tipul acesta păstrează o binevoitoare neutralitate ușor critică, însoțită de o vagă tentă de superioritate“[15]. Funcția inferioară a acestui tip este gândirea extravertită. Fiind concretă predominant, acest tip de gândire este supus influențelor externe și se pierde în amănunte.

7. Tipul intuiție extravertit

Persoanele din această categorie fac din intuiție o formă superioară de cunoaștere, iar gândirea are menirea să materializeze aceste intuiții în lumea reală. „Intuiția nu este, pur și simplu, percepție sau viziune, ci un proces activ, creator care conferă obiectului exact la fel de mult cât a extras din el“[16]. Intuitivii extravertiți percep foarte repede posibilitățile inerente unei situații date și au capacitatea să prevadă evoluția ei ulterioară. Totuși, întrucât funcția inferioară este senzația introvertită, intuitivul extravertit nu se orientează după senzații ci „le folosește mai degrabă pentru percepțiile sale“, ceea ce îl poate face să interpreteze greșit impulsurile senzoriale.

8. Tipul intuiție introvertit

Persoanele din această categorie fac din procesele intuiției obiectul lumii lor interne, în sensul că imaginile sau viziunile ce iau naștere astfel devin obiecte reale. Funcția inferioară a acestui tip este senzația extravertită. Având ca funcție auxiliară senzațiile inconștiente, ei nu își pot comunica ideile într-o modalitate logică ci numai pe bază de: imagini, ceea ce îi expune riscului de a pierde contactul cu lumea exterioară.

Influența profundă a teoriilor lui Jung privind tipurile psihologice nu s-a lăsat prea mult timp așteptată.

O expresie a acestei influențe este combinarea dintre principiile psihologiei lui Jung și principiile pragmatismului american sau dintre principiile psihanalizei freudiene și principiile școlii culturaliste americane cu rezultate promițătoare pentru dezvoltarea liderologiei.

Următorul tabel ne oferă o comparație sugestivă dintre caracteristicile celor două tipuri:

Rațional	*Empiric*
Intelectual	Senzual
Idealist	Materialist
Religios	Ateu
Monist	Pluralist
Nehotărât	Hotărât
Dogmatic	Sceptic
Respectă principii	Respectă obiectele lumii exterioare

În rezumat, tipul extravertit face din lumea exterioară obiectul propriei sale gândiri. El are o gândire concretă, lipsită de autonomie, deoarece își orientează atitudinea după obiect, care, la rândul său, este perceput sempatetic. Orientarea spre obiect influențează procesele gândirii: este vorba de o percepție pasivă a lumii datorită tendinței extravertitului de a se pierde în lumea obiectuală, de a asimila subiectul obiectului.

Tipul introvertit face din lumea sa interioară obiectul propriei sale gândiri. El are o gândire abstractă pentru care nu contează reprezentările senzoriale cât ideile care sunt abstracții extrase *a posteriori* dintr-o serie de experiențe. Aceste experiențe, ordonate activ, sunt supuse, la rândul lor, condițiilor *a priori* ale conceptualizării care atribuie materiei o formă și permit ca ideile să fie gândite ca imagini. Astfel, subiectul este perceput empatetic și imaginile preformate sunt activate în el și influențează mai mult decât orice altceva procesele de conceptualizare. Gândirea tipului introvertit va fi influențată de arhetipuri și imagini originare despre lume care, atâta timp cât obiectului i se va recunoaște un factor determinant în gândire, nu vor avea un conținut sintetic.

Tipul extravertit percepe empatetic obiectele, dar reușește cu dificultate să identifice similitudinile dintre ele. Tipul introvertit sesizează rapid asemănările dintre obiecte, extrage caracteristicile lor generale și modelează experiența prin propria sa activitate de gândire. Din aceste caracteristici se poate deduce specificul și limitele adaptării la mediu ale liderilor politici aparținând celor două tipuri: extravertit și introvertit. Extravertitul nu se adaptează, ci se inserează în mediul înconjurător. De aici o relație nesatisfăcătoare cu obiectul, în sensul că el nu traduce întotdeauna în imagini ideea adecvată faptelor. Datorită acestei inadecvări, multe posibilități vor fi ratate în viața practică de către extravertit. În schimb, introvertitul se află într-o relație constantă cu sinele și face abstracție de senzațiile sau sentimentele care îi pot tulbura cursul gândirii. El încearcă să subiectivizeze datul obiectiv dar se lovește de dificultăți în adaptarea la lumea exterioară. Una din acestea este că introvertitul implicat în politică va construi planuri detaliate de acțiune pe care însă nu poate să le finalizeze.

Din analiza tipurilor psihologice jungiene se pot desprinde două tipuri pragmatice de lideri:

Temperament	*Introvertit*	*Extravertit*
Modul de percepție a lumii	Spirit delicat; Subiectul este perceput simpatetic; Percepe ideile abstracte și nu reprezentările senzoriale; Subiectul este ridicat la nivelul de factor determinant al gândirii; Percepe relațiile de analogie dintre obiecte	Spirit tenace; Obiectul este perceput empatetic; Nu este autonom în reprezentarea subiectului; Are tendințe de a se pierde în obiecte; Percepe obiectele și caracteristicile acestora în mod individual

Teoria scenariilor și analiza tranzacțională a lui E. Berne preia, într-o viziune pragmatică, ipotezele sociobiologiei privind „genele tari“ și „genele slabe“, distincția dintre caracterul înnăscut al „oamenilor tari“ și „oamenilor slabi“ cu psihologie de stăpân și, respectiv, de slugă. Distincția pe care o impune E. Berne este aceea dintre Învingător și Învins, structuri psihice după care ne vom comporta întreaga viață. E. Berne califică drept Învingător o persoană de succes din punct de vedere economic, iar Învins pe omul care caută pseudomotivații în spatele unor formule fataliste: „doar mie mi se întâmplă“; „niciodată nu voi reuși“; „întotdeauna voi greși“. Învingătorul este o persoană creativă, încrezătoare în forțele proprii, dispusă la compromisuri și la stilul de conducere colegial, pe câtă vreme Învinsul, dacă va deține puterea, își va converti sentimentul de neputință într-o obsesie a puterii absolute.

Din cele de mai sus nu rezultă o suprapunere perfectă: Extravertit – Învingător; Introvertit – Învins. Mai degrabă poate fi vorba de o combinație dintre tipul principal și funcția inferioară a celuilalt tip. Astfel, învingătorul percepe cât mai fidel lumea înconjurătoare, judecățile sale morale sunt întemeiate pe baze raționale și va căuta întotdeauna soluții noi la probleme noi. Învinsul însă percepe lumea prin prisma aspirațiilor sale, preia fără simț critic morala celorlalți, repetă modele vechi pentru probleme noi, se ascunde în spatele lozincilor.

Din combinarea principalelor categorii jungiene cu cele pragmatice rezultă patru tipuri de personalitate, foarte apropiate de realitatea lumii politice, conform schemei următoare:



Empiristul – Învingător va fi un lider liberal, extravertit, dar se poate întâmpla să fie impulsiv și să ia decizii pripite.

Empiristul – Învins va fi la fel de liberal, dar intolerant. În actul conducerii se va bloca adeseori în propriile concepte și idei preconcepute.

Raționalistul – Învingător este un idealist închis în sine care va trăi mai mult în lumea sa interioară. El este un perfecționist și dacă interesul său personal va corespunde interesului general va depune eforturi constante să îl atingă.

Raționalistul – Învins respectă întocmai tradițiile dar, fiind dominat de prejudecăți, are o voință deficitară care se transformă ușor în autoritarism atunci când nu-și poate realiza obiectivele propuse.

Concepte-cheie

personalitate; caracter; temperament; putere; democrație; dictatură; autoritate; tipuri și tipologii de lideri; cunoaștere și acțiune politică

Întrebări

1. Definiți personalitatea.
2. Definiți caracterul.
3. Arătați conexiunile dintre sociotip și biotip în cunoașterea personalităților politice.
4. Enumerați criteriile de clasificare a personalităților politice.
5. Arătați rolul cunoașterii pentru acțiunea politică.

CAPITOLUL 9

Formarea și dezvoltarea liderilor politici

Introducere

Dacă semnificația cea mai uzuală a politicii este aceea de formă de organizare și conducere a comunităților umane, atunci acțiunea politică urmărește conservarea, perpetuarea și dezvoltarea acestor comunități, prin stimularea structurilor, funcțiilor și rolurilor care să le asigure echilibrul și stabilitatea, în scopul desfășurării vieții în comun în condiții optimale. Pentru realizarea acestui obiectiv, formarea indivizilor care vor juca aceste roluri sau vor îndeplini aceste sarcini este esențială. De asemenea, formarea și dezvoltarea liderilor politici are loc în cadrul unui sistem de valori numit cultură națională. Acesta îi va condiționa comportamentul ulterior, îi va inocula cadrele aperceptive ale sensibilității, aspirațiile și idealurile grupului. Pregătirea pentru a deveni cetățeni, pe care societatea o impune membrilor săi, în scopul perpetuării și conservării acestui întreg, pentru înțelegerea mecanismelor care îi asigură continuitatea, se realizează prin procesele de socializare politică.

Socializarea politică reprezintă procesul de formare și dezvoltare a identității politice a subiecților prin asimilarea și interiorizarea normelor și valorilor specifice culturii politice într-un sistem politic dat. Prin acest proces complex și îndelungat individul își dezvoltă sentimentul de apartenență la grupurile sale de referință și este pregătit să-și asume rolurile pe care comunitatea sa de origine i le impune, pentru exercitarea unui *status* corespunzător în viitor. La nivelul sistemului social global, socializarea „reprezintă procesul complex de modelare a personalității umane în raport cu cerințele obiective ale vieții sociale și cu sistemul ei de valori, proces care presupune, în principal, determinări teleologice și nomologice“. Socializarea, ca proces, prezintă grade diferite de complexitate în funcție de condițiile obiective și subiective, biologice și psihosociale în care el are loc, ca și de interacțiunea permanentă dintre individul supus socializării, sistemul politic și societatea căreia el îi aparține. Între aceste paliere, etapele socializării se desfășoară în funcție de rol, status, vârstă și de specificul instanțelor de socializare: familia, școala, armata, colectivul de muncă etc.

Studiile mai recente cantonează noțiunea de socializare la procesele de creare a sentimentului de identitate și de apartenență la un grup de origine, în special a

copiilor și adolescenților. În accepția sa cea mai globală, socializarea desemnează astfel „mecanisme de formare și transformare a sistemelor individuale de reprezentare, de opinie și de atitudini în procesul de creare a identității sociale a subiecților“[1]. Din perspectiva teoriei rolurilor, socializarea este însușirea de către individ a unui anumit sistem de roluri și de valori. „Comportamentul și interacțiunea individului cu semenii săi și cu instituțiile sociale nu se pot explica altfel decât în termenii rolurilor sociale pe care aceștia trebuie să le realizeze.“[2]

Formele variate de socializare au în vedere asigurarea unei concordanțe între modelele, valorile și normele societății globale, pe de o parte și cele transmise de diferiți factori instituționalizați ai socializării, pe de alta. Gabriel A. Almond și G. Bingham Powell jr. definesc socializarea ca „modul în care copiii sunt învățați care sunt valorile și atitudinile societății din care fac parte și ce se așteaptă de la ei în viața de adult“, socializarea politică reprezentând o parte a acestui proces care „modelează atitudinile politice“. De asemenea, „socializarea politică reprezintă modul în care o generație transmite standardele și credințele politice generației următoare“[3]. Din cele de mai sus rezultă că fiecare societate își crește viitorii ei membri adulți nu numai în conformitate cu normele și valorile care mențin și perpetuează coeziunea ei internă dar și în funcție de nevoile și cerințele ei specifice într-un anumit moment al evoluției sale. Socializarea politică, după cum vom vedea în cele ce urmează, nu este un simplu act de „dresură socială“, ci un proces complex de învățare politică, cu multiple condiționări și readaptări, pe toată durata vieții individuale.

Mecanismele socializării

În procesul socializării, interacțiunea individ-societate reprezintă nodul crucial din care se poate desprinde înțelegerea personalității politice și acțiunilor ei specifice, datorită faptuluică nu există factori exclusiv „individuali“ și că individul nu poate fi decât „în situație“, pentru a întrebuința terminologia existențialistă a lui J.P. Sartre. Persoana umană, redusă la o pură singularitate individuală, este o aberație. Pentru ca o persoană umană să existe „în carne și oase“ trebuie ca ea să fie concepută în realitatea trăită cotidian care este constitutiv și originar interumană. Astfel că în procesele de socializare nu se mai pot subestima condițiile specifice ale creșterii, determinismele socio-culturale complexe. În plus, factorii biologici și psihologici care intervin în alegerea mai mult sau mai puțin liberă a unei conduite sunt ei înșiși produsul unui mediu care a modelat individul: individul nu poate fi separat de mediul său de origine sau de habitatul său decât în scopuri analitice sau pedagogice.

Viața unui individ, conștiința sa, experiența sa trăită cu privire la fenomenul integrării într-un grup, motivațiile ascunse și adeseori inconștiente ale conduitei sale pot fi înțelese din perspectiva relației cu semenul, a relației dintre individual și social. Penetrația concomitentă a subiectului-obiect, comunitatea umană se constituie între oameni prin instituții, obiceiuri, credințe, practici și mentalități. Concepând socialul ca o rețea de semnificații și simboluri care, departe de a fi exterioară omului, se

integrează cât mai profund în fiecare individ, Lévi-Strauss descifra ca semnificant atât totalitatea individului cât și realitatea socială. Din punct de vedere al normalității, omul se află într-un circuit dublu cu lumea socială sau socio-istorică, ființa umană fiind atât interioară cât și exterioară ei însăși, iar socialul nu își găsește centrul său originar decât în uman. Justețea acestor afirmații se verifică și prin faptul că, la naștere, copilul nu este o simplă foaie albă de hârtie pe care societatea să-și graveze voința sa. El este posesorul unor impulsuri sociale, încrustate în codul său genetic. El nu este o ființă pasivă, socializabilă după voința fiecăruia. Dimpotrivă, el este un socializat, un subiect care gândește și acționează. El intervine într-un mod constant și direct în procesul propriei sale dezvoltări socio-politice. Aportul fondului genetic la socializarea copilului se verifică în dezvoltarea programată filogenetic a schemelor logice și psiho-motorii (locomoție, echilibru, percepția obiectelor, a spațiului) în diferitele stadii ale creșterii sale, indiferent de presiunile mediului. În general, L. Broom și Ph. Selznick (1968) consideră că premisele biologice ale socializării sunt:

a) existența impulsurilor la om și nu a unor instincte invariabile ca în cazul celorlalte animale;

b) nevoia de interacțiune umană în copilărie;

c) îndelungata dependență față de adult;

d) capacitatea amplă de învățare caracteristică speciei umane;

e) disponibilitatea biologică de a însuși vorbirea și limbajul simbolic“[4]. Cercetătorul român Ana Bogdan Tucicov consideră că „mecanismele socializării sunt comune tuturor indivizilor aparținând aceluiași grup și, totodată, diferă de la o colectivitate la alta, în funcție de gradul de dezvoltare a societății respective, de particularitățile ei economico-sociale, culturale etc. Aceste mecanisme încep și se structurează o dată cu primele «experiențe sociale» ale sugarului, date de modul în care acesta este alăptat și îngrijit de adult, de regimul etapelor sale de veghe și somn, de felul de hrană și adăpost primit, de stimularea dirijată a interacțiunii sale psihice cu mediul uman, toate aceste experiențe fiind social reglementate de foarte timpuriu în viața copiilor“[5].

Individul intervine și acționează în politică, în calitate de persoană, deci în funcție de ansamblul datelor personalității sale. În spatele conținutului explicit al unei atitudini politice există o întreagă istorie personală a fiecăruia. Iată de ce contribuțiile psihanalizei, ale psihologiei sociale și antropologiei în special trebuie să se înscrie, ca premise, în căutarea determinațiilor naturii umane pentru a înțelege mai bine esența proceselor de socializare.

Premisa de bază de la care plecăm este următoarea: omul transformă prin activitatea sa nu numai lumea exterioară, pe care o subordonează în conformitate cu nevoile sale, dar se transformă în aceeași măsură și pe sine însuși. De aici urmează că esența omului este determinată social prin practica social-istorică în exterioritatea sa, iar filogenetic și ontogenetic prin categoriile de sociabilitate, cooperare și solidaritate. În procesul interacțiunii sociale, al interdependenței dintre societate, grup, familie și individ natura omului reclamă cooperarea. În consecință, sociabilitatea se concentrează cu precădere asupra studierii influențelor ce rezultă din procesele de interacțiune și

de comunicare socială, din activitatea și organizarea grupurilor pentru a permite optimizarea cooperării și a interacțiunii între oameni. Socializarea are loc sub forma procesului de învățare în cadrul relației dintre obiectivare și însușire. Omul încorporează și își însușește rezultatele unor obiectivări anterioare, în cadrul unui proces tradițional de moștenire. O problemă încă neabordată în explicarea proceselor de socializare este rolul mecanismelor instinctuale în formarea comportamentului social al omului, în învățarea acestuia ca moment principal al ontogenezei. În această privință, un element încă neluat în considerare este rolul limbajului în comunicarea și reglarea vieții sociale, în dezvoltarea interacțiunilor gândirii și conștiinței, ca element de stocare a semnelor și simbolurilor culturale și ca formă de emancipare. Socializarea ar fi în același timp o istorie naturală și social-formativă și se referă la raportul dintre natura internă a copilului și efectul practic al experiențelor asimilate. Socializarea este procesul de producere a comportamentelor umane prin intermediul cumulării determinațiilor interne și externe. Obiectivele de bază ale socializării, valabile pentru toate ființele umane, sunt „antrenarea în interacțiune" și „introducerea în limbaj". Antrenarea în interacțiune se referă la cuplul mamă-copil prin care se realizează reglarea impulsurilor și construirea relațiilor cu obiectele. Ea este prelingvistică și determinată de pulsiuni. Diferența dintre om și animal în interacțiunea reciprocă și în medierea formelor de interacțiune este că la om practica mamei este întotdeauna produsul social-lingvistic mijlocit al socializării ei, că interacțiunea maternă exprimă experiențe prelucrate lingvistic și transmise tradițional. Situația de realizare a acordului între mamă și copil este întotdeauna determinată lingvistic și reprezintă un caz special al ontogenezei. Situația prelingvistică din cadrul cuplului mamă-copil nu este niciodată „extralingvistică", întrucât regulile interacțiunii sunt păstrate în mod obiectiv prin limbă. Cercetările psihanalitice efectuate în anii '80 în Germania în special se concretizează cu precădere asupra relației timpurii mamă-copil ca premisă antropologică a socializării[6]. În afară de procesele emoțional-afective ale socializării, celelalte etape ale socializării (secundară, școlară, adultă) ca și alte forme de interacțiune (cele cu sens lingvistic) care se succed în timpul procesului de socializare pot fi asimilate cu fazele determinate pulsional ale evoluției.

Dar nu toate formele de interacțiune depind de capacitatea de exprimare prin limbaj a mamei și a copilului, ci și de actualizarea unei relații dialectice dintre trebuințele organice și practica socială, în relațiile reale, pe parcursul etapelor succesive de socializare.

Relația dintre muncă și limbaj ca o nouă formă de interacțiune și de eliberare a omului de legăturile sale cu mama și natura în socializarea secundară are un rol important în dezvoltarea conștiinței, ca expresie a formelor concrete ale activității obiectuale a copilului, inclusiv a raporturilor sale cu alți oameni. Pe lângă importanța relației dintre muncă și limbaj în explicarea modificărilor comportamentului și conștiinței, edificarea unei teorii a personalității pe baze antropologico-filosofice ar fuziona în mod fericit cu teoriile psihanalitice, interacționiste și sociologia

rolurilor în explicarea proceselor de socializare. O primă operație în studiile despre personalități este distincția dintre conceptul de *om* (cotidian), *individ* (reprezentant individual al genului), *individualitate* (unicitatea unui om), *persoană* (dimensiunea spirituală a individului, *alter ego-ul* său) și *personalitate* (ansamblul trăsăturilor bio-psihice, individul uman ca membru al societății). Ca subiect social, personalitatea apare nu ca om individual, ci ca rezultantă a unor trăsături sociotipologice, ca membru al unui grup social, clase sau societăți. Dacă în ce privește relația individ-societate, personalitatea trebuie privită ca dimensiunea istorică a vieții individuale, pe planul comportamentului uman personalitatea concretă poate fi explicată numai prin analiza unicității cursului vieții și prin cunoașterea normelor și valorilor dominante. Reducerea personalității la ansamblul relațiilor sociale, operată de antropologia marxistă, a fost, în principiu, o sursă de confuzii. Ființa umană generică nu este identică cu individul singular, deoarece dacă fiecare individ încorporează în sine ansamblul relațiilor sociale, ca esență umană, de unde provin deosebirile individuale? Făcând din om ca ființă generică o abstracție izolată, un instrument operațional în antropologie, gândirea marxistă a redus istoria oamenilor reali sau a oamenilor individuali la o schemă determinist-economică. În procesele de ontogeneză și filogeneză, cât și în interacțiunea individ-societate, personalitatea umană concretă nu este același lucru cu ființa umană generică.

După Jean Piaget, „cunoașterea nu este predeterminată nici în structurile interne ale subiectului, deoarece ele rezultă dintr-o construcție efectivă și continuă, nici în caracterele preexistente ale obiectului, fiindcă nu sunt cunoscute decât datorită medierii necesare a acestor structuri“[7].

Piaget distinge trei faze în dezvoltarea gândirii la copil. Copilul cunoaște o etapă preliminară, aceea a inteligenței senzoriomotorii, cuprinzând perioada 0-2 ani, caracterizată prin trecerea de la nivelul reflexelor necondiționate la organizarea unor acțiuni senzoriomotorii coerente și la elaborarea unor scheme de acțiune integrate într-un ansamblu tot mai organizat. Copilul ajunge să-și subordoneze mijloacele scopurilor și să recurgă la noi mijloace. Prima etapă este etapa gândirii preoperatorii, ce se desfășoară de la vârsta de 11-2 ani până la vârsta de 7 ani, care permite condensarea acțiunilor succesive în reprezentări simultane, prin interiorizarea imitației în imagini și însușirea limbajului. Ea se caracterizează prin eliberarea parțială a copilului de limitele acțiunilor concrete. Copilul rămâne însă tributar ireversibilității perceptive. În finalul acestei etape apare conceptul de număr, asocierea.

Cea de-a doua mare etapă este cea a operațiilor concrete, între 7 și 12 ani, care se caracterizează prin apariția grupărilor operaționale ce permit conceptualizări și coordonări de concepte. Structurile operatorii sunt deja abstracte și definesc o logică calitativă, dar conținutul lor rămâne în bună măsură concret. Clasificarea constituie operația principală în rândul operațiilor concrete. În finalul operațiilor concrete se produce o reorganizare a structurilor operatorii, ceea ce duce la constituirea mecanismelor de coordonare logică și matematică.

Structurile operatorii formale se constituie începând cu vârsta de 11-12 ani, apoi se ajunge la o a treia etapă și cea mai importantă, având în vedere vârsta cuprinsă între 11-15 ani. Această etapă se caracterizează prin faptul că subiectul nu se mai limitează la acțiuni asupra obiectelor concrete (clasificare, numărare, punere în relații), ci reușește să coordoneze și să articuleze propozițiile și judecățile în unități mai mari, în fraze și raționamente complexe. Specifică acestei etape este eliberarea operațiilor de durată, de contextul psihologic al acțiunilor subiectului.

Operațiile formale se caracterizează prin posibilitatea de a cuprinde ipoteze pe lângă obiecte; aceste ipoteze sunt propoziții al căror conținut constă în operații intra-propoziționale de clase și relații. Supranumită și etapa propozițională, această etapă aduce o nouă construcție intelectuală și anume raționamentul ipotetico-deductiv. Ipoteza este enunțată verbal și se judecă asupra consecințelor posibile. Operațiile deductive sunt cele care permit trecerea de la ipoteze la consecințele lor, constând în operații asupra operațiilor, „operații la puterea a doua“, după cum le numește Piaget. Această putere de a forma operații este cea care permite cunoașterii să depășească realul și să opereze asupra posibilului.

Toate aceste achiziții ne permit a vorbi de operații logico-matematice autonome și bine diferențiate față de acțiunile materiale cu dimensiunea lor cauzală: datorită acestei diferențieri se stabilesc raporturi de coordonare și de sprijin reciproc pe cel puțin două paliere (operații aplicabile la obiect, operații atribuite obiectului etc.) înrudindu-se în acest fel din ce în ce mai mult cu procedeele gândirii științifice însăși. Prin abstractizare constructivă și prin reconstrucții pe noi planuri, gândirea devine reflexivă, se repliează asupra ei însăși, uzând de norme logice și matematice.

Organizarea tuturor valorilor grupului într-o concepție despre lume unitară arată începutul socializării politice în cadrul socializării difuze, căpătată începând cu experiențele a ceea ce este permis sau interzis, obiect de dorință sau teamă. Ea permite să înțelegem cum unele practici sociale, practica religioasă de exemplu pot, în unele cazuri, să joace un rol mult mai important în socializarea politică decât evenimentele politice, prin integrarea trecutului în câmpul de valori și norme comportamentale ale prezentului. Identificarea, ca și apartenența la o comunitate presupune și învățarea și stăpânirea codului simbolic al comunității, precum și relații semnificative cu membrii propriului său grup și cu cei ai altor grupuri. Orice subiect nu există și nu se poate defini decât prin alții, printr-un joc complex de identificări negative și pozitive. Afirmarea solidarității sale, a identității altor puncte de vedere cu ale sale, marcarea diferenței sale față de alții sunt două mecanisme esențiale ale socializării politice. Copilul se afirmă, se definește adeseori opunându-se. Lui îi este mult mai ușor să spună ceea ce nu este decât să explice ceea ce este. Copilul trebuie nu numai să cunoască și să accepte valorile care fundamentează identitatea grupului, dar el trebuie să le recunoască în discursul celorlalți și mai ales să învețe să le utilizeze pentru a descifra și exprima percepțiile sale despre lume. În fond, sistemul de valori al grupului este un limbaj, un cod simbolic pe care copilul trebuie să-l dobândească și să-l stăpânească pentru a-și afirma identitatea sa și pentru a comunica

cu toți ceilalți și nu numai cu membrii grupurilor sale de apartenență. Apartenența la grup ia forma concretă a dobândirii mijloacelor de comunicare și a competențelor de a comunica. Oferind copilului conținutul și forma actelor sale de vorbire, grupul îl modelează după imaginea sa. Acceptând acest mod de a comunica și de a vorbi, copilul marchează apartenența sa la grup: „De fiecare dată, spune Bernstein, când copilul vorbește sau ascultă, structura socială în care el este un element este reîntărită, iar identitatea sa socială reafirmată“[8].

Din ceea ce precede rezultă că socializarea nu este o aventură individuală care depinde de capacitatea subiectului de a stăpâni câmpul relațiilor sale personale cu semenii. Reprezentările copilului, preferințele sale se formează în contextul strict al unui ansamblu de constrângeri instituționale de ordin public și privat. Copilul crește într-un moment determinat, într-o familie și o societate date. *Habitus*-ul, ca *matrice a percepțiilor*, *aprecierilor* și *acțiunilor*, „un sistem de dispoziții durabile și transpozabile care, integrând toate experiențele trecutului, funcționează în fiecare clipă și face posibilă realizarea unor sarcini extrem de diferențiate grație transferurilor analogice de scheme care permit rezolvarea problemelor de aceeași formă și grație corecțiilor continue ale rezultatelor obținute, produse în mod dialectic prin aceste rezultate“[9].

Ca principiu generator al oricărui sistem individual de reprezentare și al practicilor de formare a opiniilor și atitudinilor politice, ca și a sentimentului de identitate și apartenență la un grup, *habitus*-ul este format din majoritatea atitudinilor și predispozițiilor din copilărie. Formarea *habitus*-lui se realizează în mai multe etape, se bazează pe mai multe mecanisme și pe complementaritatea rolurilor celor doi agenți esențiali: familia și școala. „*Habitus*-ul căpătat în familie este, în principiu, dublat de experiențele vieții școlare. Școala îi va da un sens, îl va raționaliza și îl va înscrie sub autoritatea „cunoștințelor oficiale“. Prin acțiunea școlii, *habitus*-ul, „legea imanentă“, depozitată în fiecare agent de prima educație primită în familie, devine principiu de structurare „obiectiv reglată“ și „în mod colectiv orchestrată“ de toate experiențele ulterioare“[10].

Din analiza studiilor întreprinse până acum în domeniul socializării politice reiese că stadiul atins de cercetarea în domeniu relevă anumite limite ale acestor abordări, ceea ce reclamă un nou tip de abordare interdisciplinară a socializării politice. *În primul rând*, socializarea politică nu este doar un proces unidirecțional în care, în virtutea autonomiei politicului, doar socializarea politică este considerată esențială. Întrucât nu există frontiere rigide între politic, social și economic, socializarea politică este o parte a socializării generale, deoarece și sistemul politic este o parte a sistemului social global. *În al doilea rând*, socializarea politică nu este un proces evolutiv unilinear. El cunoaște salturi și rupturi în special în fazele de trecere de la copilărie la adolescență și de la adolescență la maturitate. Atitudinile politice în curs de formare ale copiilor sunt încă fragile și sunt supuse influențelor lumii adulte. Adolescența este însoțită de o repunere în discuție a influențelor primite în copilărie, ceea ce poate duce conform noilor scheme ale sensibilității, fie la modificări, mai mult sau mai puțin profunde ale vechiului ansamblu de credințe, opinii și

atitudini, fie la acceptarea, pe baze noi, a comportamentului și ideilor politice asimilate în copilărie.

Studiile de juventologie (știința care se ocupă cu problemele tinerilor – n.n.) au arătat modalitățile în care se formează sistemul de valori și specificul acestora în perioada de trecere de la adolescență la tinerețe (14-18 ani). Idealismul, spiritul de sacrificiu, altruismul, loialitatea sunt valori care împodobesc orizontul de puritate al acestei vârste unde noblețea aspirațiilor se îmbină cu credința în posibilitatea transformării lumii. Această subcultură juvenilă își are și reversul ei negativ în subculturile delincvente ale bandelor de adolescenți care urmăresc să-și afirme identitatea prin violența valorilor profesate: spiritul de loialitate față de bandă („gașcă"); spiritul de sacrificiu; respectul ierarhiei; încrederea nestrămutată în șef și în valorile bandei, curajul. Toate aceste valori, opuse valorilor oficiale, trădează o nevoie acută a sentimentului de identitate și de apartenență ca și deficiențele în procesul de socializare, cum ar fi lipsa de protecție afectivă în fazele primare ale copilăriei, frustrațiile, dezorganizarea familiilor, abandonul școlar, indiferența instituțiilor. Din aceste medii se vor recruta viitorii lideri revoluționari care, pe măsura maturizării, vor găsi în aceste valori motivații ideologice pentru distrugerea ordinii politice instituite. *În al treilea rând*, socializarea politică nu se încheie o dată cu intrarea în faza maturității. Ea este un proces permanent care, practic, nu se încheie decât o dată cu moartea biologică.

Formele socializării politice

Din punct de vedere al duratei în timp în care se efectuează socializarea există *socializare primară* și *socializare secundară.* Socializarea primară se referă la mecanismele de asimilare a rolurilor și *status*-urilor sociale de către copiii preșcolari, școlari și adolescenți, începând cu primele experiențe ale vieții umane. „În procesul socializării sale, o dată cu însușirea limbii și a comunicării prin simboluri verbale cu adultul, copilul trăiește, simte nemijlocit și își însușește și atitudinile acestuia față de copilărie, asimilând moduri de afecțiune social-umană, acțiuni și comandamente în baza cărora devine membru al respectivei colectivități"[11]. Specialiștii în domeniu au stabilit, pe baza ultimelor cercetări, că începutul propriu-zis al socializării este fixat la vârsta de 5-6 ani când, de fapt, încep să se contureze datele de bază ale personalității. *Socializarea secundară sau socializarea* adulților vizează procesele prin care adulții își asumă noi roluri sociale. Ea se compune din două faze: 1. *procesul de desocializare* (renunțare la vechile norme și valori) și 2. *procesul de resocializare* (însușirea altora noi). „Socializarea adulților este mai evidentă în perioadele de schimbare revoluționară a societății și în anumite momente de viață ale individului: căsătorie, schimbarea profesiunii, pensionare etc. Față de socializarea copilului, socializarea adulților are nu numai un ritm specific, dar și un conținut specific. Noile achiziții pot intra în conflict cu vechile norme și valori, resocializarea făcându-se într-o perioadă cu atât mai îndelungată cu cât este vizată o vârstă mai înaintată"[12]. În cadrul socializării adulților, ideea centrală este că dezvoltarea personalității nu se

încheie o dată cu intrarea individului în faza maturității, ci durează întreaga viață. În acest caz, nu mai este vorba despre viața biologică, ci mai degrabă despre vârsta subiectivă, despre personalitatea și perspectiva ei temporală, biografia și structura acesteia psiho-afectivă și evenimențială.

Din punct de vedere al *modului* în care se face socializarea există următoarele forme: socializare latentă și socializare manifestă; formală și informală, conștientă și inconștientă; socializarea directă și socializarea indirectă. *Socializarea latentă* și *informală* presupune învățarea socială de roluri și asimilarea de norme și valori prin participarea nemijlocită la comportamentul de grup, ca membru nemijlocit al societății. *Socializarea manifestă (expresă) sau formală* presupune intervenția unui factor conștient în dirijarea proceselor de socializare, prin intermediul unor instituții sau persoane specializate: școală, familie, armată, profesori, pedagogi, psihosociologi, psihiatri, psihanaliști etc., în scopul dezvoltării receptivității pentru obligațiile sociale și a aptitudinilor de participare socială.

Formele indirecte de socializare politică reprezintă acele achiziții care nu sunt ele însele politice, dar influențează formare „sinelui politic". Orientările nonpolitice achiziționate de individ sunt direcționate mai târziu spre anumite obiecte politice, formându-se astfel orientări politice. Procesul are loc în felul următor: copilul ajunge să aibă anumite așteptări de la persoanele aflate la putere ca rezultat al relațiilor sale cu părinții, cu profesorii sau cu alte autorități nonpolitice. Astfel, el își dezvoltă o anumită dispoziție generală cu privire la autoritate în general, dispoziție care mai târziu va fi direcționată spre anumite autorități politice, transformându-se astfel în orientare politică. În concluzie, socializarea politică indirectă presupune parcurgerea a doi pași: achiziționarea unei predispoziții generale și transferarea ei asupra unor obiecte politice[13].

Socializarea politică indirectă cuprinde următoarele trei metode specifice de învățare:

1. Transferurile interpersonale. Copilul învață valorile politice prin prisma relațiilor interpersonale anterioare. În virtutea experienței ca membru al unei familii și ca elev al unei școli, copilul dezvoltă relații multilaterale cu diferite forme de autoritate. El va stabili astfel modele de interacțiune similare cu cele pe care le-a experimentat în primii ani ai vieții[14].

Astfel, predispozițiile „autoritare" sau „democratice" ale unui adult sunt probabil rezultatul primelor contacte cu autorități nonpolitice din perioada copilăriei sale.

2. Ucenicia. Această metodă este asemănătoare cu prima, dar diferă prin faptul că experiențele din lumea nonpolitică sunt cele care îi oferă individului tehnici și valori pe care acesta le va folosi în special în contexte politice. „Activitățile nonpolitice reprezintă practica sau ucenicia pentru activitățile politice"[20]. Dorința de a câștiga, acceptarea înfrângerii, alegerea liderilor prin vot, competiția în limita regulilor acceptate etc. sunt valori pe care copilul le învață în colectivități, la școală, într-un club sportiv, în competițiile organizate în tabără – care vor caracteriza comportamentul politic al individului adult.

3. Generalizarea constă în formarea atitudinilor politice prin extrapolarea opiniilor sociale, a valorilor sociale asupra anumitor obiecte politice. Cultura politică a unei societăți își pune amprenta asupra comportamentului și atitudinilor politice ale membrilor săi.

Socializarea politică reprezintă procesul prin care se transmit orientări cu un conținut politic specific. Spre deosebire de formele indirecte ale socializării politice, care presupun parcurgerea a doi pași, socializarea politică directă implică doar transmiterea directă a concepțiilor politice. Orientările achiziționate sunt direcționate spre anumite obiecte politice, fără intermediere prin predispoziții generale.

Formele de socializare politică directă, identificate de R. Dawson și K. Prewitt sunt următoarele:

1. Imitația este cea mai cunoscută formă de învățare directă. Imitația reprezintă o „încercare de a reproduce, conștient sau inconștient, comportamentele observate la alte persoane, precum și rezultatele acestei încercări, încununată sau nu de succes“[16]. Învățarea prin imitație poate fi conștientă, dar ea poate reprezenta și o copiere inconștientă de valori și comportamente de la cei din jur. Este cazul copilului care imită preferințele politice ale părintelui, fără să ajungă la stadiul în care ne poate explica aceste preferințe. În general, un individ imită atitudinile, valorile, comportamentele indivizilor cu care se află în contact sau cu care ar vrea să se afle în contact, mai ales pentru a fi acceptat în grupul acestora. Există și un opus al imitației și anume respingerea deliberată de valori, de atitudini acceptate de părinți sau de alte autorități. Este un act de rebeliune, specific mai ales adolescenților care caută o formă de identitate diferită de cea a părinților.

2. Educația politică constă în activitățile grupurilor politice și nonpolitice orientate spre formarea de orientări politice. Spre deosebire de primele două forme de socializare directă, în cazul acestei metode inițiativa de socializare politică aparține socializatorului și mai puțin socializatului. Educația politică se realizează atât prin modalități formale, cât și informale, existând în acest sens o multitudine de tehnici de învățare directă a atitudinilor și a comportamentelor politice. Prin intermediul acestei forme de socializare politică directă indivizii învață să se supună legilor, să-și plătească impozitele, să-și protejeze proprietatea etc.

Formarea identității naționale

O formă intermediară, între socializarea directă și socializarea indirectă, este formarea identității naționale la copil. Acest proces complex și contradictoriu presupune vectori multipli de natură calitativ diferită. Prin familiarizarea cu practicile repetitive ale grupului, copilul acceptă atitudinile și credințele acestuia. După cum a demonstrat Erikson, tot ceea ce este familiar tinde curând să devină o valoare în sine și ne atașăm de ea ca fiind ceva bun. Dimpotrivă, tot ceea ce este mai puțin familiar – alte grupuri decât grupurile sale de referință – este perceput ca „străine“ sau mai puțin bun. Aici ia naștere relația fundamentală de identitate „noi–ceilalți“;

„asemănător–diferit“; „grupul propriu–străinii“. În formarea identității naționale a copilului școala joacă un rol fundamental. Ea structurează reprezentările colective ale națiunii și memoria ei socială într-un flux modelator al conștiinței istorice, în conformitate cu ideea de permanență. Miturile fondatoare, tradițiile, evenimentele cruciale privilegiază sentimentul acestei apartenențe speciale la un spațiu și timp istoric unic. Indiferent de regimul politic, de ideologii, de partidul dominant, de conjunctura geopolitică școala nu se poate eschiva de la sarcina formării identității naționale. Memorialistica politică interbelică, republicată după 1990, dezvăluie procesul intim al genezei gândirii și deciziilor politice la unii din marii noștri oameni de stat, în special I.C. Brătianu – tată, Ionel I.C. Brătianu și Vintilă Brătianu – fiii. Axele doctrinei liberale naționale, până la formula „prin noi înșine“, au fost elaborate de cei trei în strânsă conexiune cu pasiunea lor pentru istorie. Din studiul istoriei naționale ei au întrevăzut potențialul modernizării economice și sociale a României în condițiile cuceririi și consolidării suveranității statului român. Studiul istoriei i-a ajutat să perceapă energiile latente care să susțină, la nevoie, actele istoriei de la 1877 și de la 1 decembrie 1918. Fiind o politică de stat, orice regim politic va ordona, conform ideologiei sale, imaginile, miturile și simbolurile fundamentale ale unei națiuni, într-o altă manieră dar în perspectiva aceleiași finalități: conservarea și consolidarea identității naționale. În România, de exemplu, regimul comunist a selectat din vectorii socializării politice doar pe aceia care îi slujeau cel mai bine valorile ideologiei sale: lupta de clasă, independența națională; lupta împotriva exploatării economice; tradițiile materialiste din gândirea filosofică și socială; internaționalismul socialist. În acest sens, el a eliminat din procesele de formare a identității naționale tot ceea ce contravenea ideologiei sale: rolul religiei ortodoxe în formarea identității naționale, cu motivația că aceasta ar constitui obscurantism religios; selecția din istoria culturii române numai a celor opere și autori care nu contraveneau ideologiei comuniste: opera lui N. Bălcescu, M. Ralea, St. Zeletin; lirica social-protestatară a pașoptiștilor, a lui M. Eminescu, G. Coșbuc, Al. Vlahuță etc.; proza cu accente de critică socială viguroasă a lui Liviu Rebreanu, M. Sadoveanu, N. Filimon, I. Slavici etc. Concomitent cu sacrificarea valorilor estetice, mulți autori și opere valoroase au fost interzise pe simplul motiv că nu corespundeau canoanelor ideologice, fiind considerați „retrograzi“ sau „reacționari“. În schimb, manualele școlare, de la clasa a V-a până la clasa a XII-a, au fost invadate de o cohortă de scriitori și poeți proletcultiști și realiști-socialiști care glorificau zbuciumatul trecut de luptă al poporului român, exploatarea nemiloasă a poporului de către burghezie și moșierime, frumusețea morală a omului nou, constructor conștient și devotat al socialismului etc. Chiar dacă arta și cultura au fost înregimentate ideologic, această înregimentare a servit de minune îndoctrinării politice în sensul dorit. Procesul este aproximativ același: esențialul mesajului se concentrează asupra unor simboluri abstracte cu o puternică încărcătură emoțională. Imnul de stat, stema națională, drapelul, portretele eroilor naționali și liderii politici, locurile marilor bătălii istorice, datele festive datorită cvasiprezenței lor în universul copiilor le devin familiare și sunt valorizate

pozitiv. Această operație este facilitată de programele analitice, de necesitatea memorării lor, operație relativ ușoară datorită numărului mic de date pe care le conțin.

Caracterul natural al acestei identități rezidă și în tonalitatea afectivă prin care sunt asimilate aceste practici și cunoștințe, plecând de la mediul de viață al copilului și de la noțiunea de loc sau teritoriu unde acesta ia cunoștință cu orizontul social tot mai larg. „Gândirea nondirijată în care individul caută să-și satisfacă o nevoie de care nu este în întregime conștient este, prin esență, ireversibilă… Rațiunea este (dirijată) aproape întotdeauna de o tendință afectivă pe care nimic nu o constrânge să se conserve ca atare.“[17]

Studiile behavioriste postbelice pun accentul mai curând pe explicarea comportamentelor electorale decât pe elucidarea proceselor de socializare politică propriu-zisă. În cadrul acestor studii obiectivul urmărit este explicarea formării loialităților durabile la copii și adolescenți și, plecând de aici, formarea și stabilirea identificărilor și a preferințelor partizane „ca factor de structurare a atitudinilor politice, stabilitatea preferințelor partizane în cursul vieții, reproducerea preferințelor partizane de la o generație la alta în cadrul familiei“[18].

H. Hyman a evidențiat primul importanța acestor ucenicii politice în formarea preferințelor partizane: „familia nu poate să pregătească noii săi membri pentru evenimente politice pe care ea nu ar putea să le prevadă, dar ea le transmite preferințe partizane puternice și durabile. Aceste preferințe constituie grila de percepție și de judecată a evenimentelor prezente și viitoare. Într-o asemenea schemă rolurile partidului și ale familiei sunt la fel de importante și strâns legate. Fidelitățile familiale și partizane merg mână-n mână; partidul reprezintă un fel de agent de legătură al familiei, furnizor esențial al cadrului de referință fundamental“[19].

Fără îndoială, acest lanț de identificări arată că formarea personalității politice a subiectului nu se poate realiza decât pe baza acestor identități sociale, diferite calitativ. Cea mai importantă dintre toate este formarea identității naționale deoarece ea „corespunde unei nevoi primordiale de securizare la tânărul copil. Pentru el, a fi membru al colectivității naționale înseamnă a aparține și a se simți acceptat de către o comunitate pe care el o percepe ca depășind și înglobând grupul familial, dar tot atât de «naturală» ca și el“[20]. Nevoia biologică de solidarizare cu grupul său de origine sau cu altele, mai vaste, determină la copil dorința de conformitate și de familiarizare cu practicile și limbajele acestor grupuri. La aceasta se adaugă și nevoia colectivității de a-și reafirma perpetuu identitatea, ceea ce face ca dezvoltarea sentimentului de apartenență și identitate națională la copil să devină o problemă de interes național. Formarea identității naționale la copil se realizează în funcție de etapele dezvoltării inteligenței sale și a schemelor psiho-motorii. El încă nu poate gândi abstract, dar simte instinctiv că grupul său de apartenență aparține unei colectivități mai largi, delimitată față de altele de un teritoriu. După cum a demonstrat Erikson, țara este mai întâi o unitate de ordin emoțional și orice membru al unei comunități naționale nu se identifică cu obiectul abstract care este ideea de țară decât prin identificarea cu cei care sunt legați de același obiect ca și el[21]. Prin mimetism,

copilul nu preia doar atitudinile și obiectivele văzute și apreciate la membrii grupului său de origine, dar și un ansamblu de „scheme perceptive“ și de „reprezentări preexistente“ prin care recunoaște și acceptă anumite „*savoir-faire* și limbaje“, anumite norme și valori, ceea ce determină la copil conștiința solidarității progresive și concurente cu familia, rudele, strada, satul, cartierul.

Etapele socializării politice

Familia și școala sunt primele instanțe ale socializării politice, cu un rol crucial în formarea atitudinilor și a orientărilor politice. Mai târziu acestor două forme primare de socializare li se mai adaugă și altele: armata, biserica, mass media, partidele politice. În familie și în școală socializării latente i se adaugă socializarea manifestă. Contrar unor prejudecăți destul de răspândite în mentalitatea curentă, rolul școlii, ca principal agent de socializare politică, nu se reduce la funcția de îndoctrinare ideologică față de valorile dominante ale unui sistem politic (liberale, de stânga sau de dreapta) ci în primul rând cel de a asigura reproducerea socială, prin realizarea funcției ideologice a ordinii stabilite[22]. Acest specific al socializării politice a școlii este mediat și disimulat prin valorile sistemelor pedagogice tradiționale: autonomia sistemului de învățământ față de instanțele puterii politice; neutralitatea și obiectivitatea cunoștințelor dobândite în procesul de pregătire; interesele și valorile specifice de grup ale corpului de specialiști care dețin monopolul funcției educaționale: etică profesională; menținerea ordinii morale; conservarea structurilor politice și a raporturilor de clasă prin promovarea meritocrației; cultivarea valorilor naționale. Bourdieu și Passeron observă că între valorile clasei de mijloc și cele promovate de autonomia relativă a sistemului de învățământ nu există raporturi de contrarietate, ceea ce permite să servească „cererile obiective de conservare socială, sub auspiciile independenței și neutralității. Adică a disimula funcțiile sociale de care individul se achită și, prin aceasta, de a le îndeplini mai eficient“[23]. Bourdieu și Passeron elaborează teoria „violenței simbolice“ pe care ei o consideră mult mai eficientă pe planul socializării politice decât coerciția fizică. Bourdieu și Passeron denumesc *putere a violenței simbolice „*orice putere care reușește să impună semnificații și să le impună ca fiind legitime, disimulând raporturile de forțe care sunt la fundamentul forței sale“[24]. În această privință, școala nu își realizează funcția sa socializatoare prin inocularea unor opinii ci prin „inocularea de atitudini și dispoziții de a acționa și reacționa, a *schemelor inconștiente* de la care plecând se organizează gândirea și acțiunea, oricare ar fi situația care se prezintă“[25]. Așa cum stăpânirea unei limbi presupune un ansamblu de scheme inconștiente interiorizate pentru a construi fraze după reguli gramaticale, tot astfel școala este o gramatică generatoare de opinii și atitudini.

R. Dawson și K. Prewitt abordează școala ca agent socializator ținând cont de trei mari categorii de influențare a formării orientărilor politic:

1. influența clasei, caracterizată de un program de învățământ formal, de activitățile de zi cu zi și de existența profesorilor;

2. alte aspecte ale școlii: climatul social; organizațiile de tineret; activitățile extrașcolare;

3. efectele educației asupra „sinelui politice“ și rolul școlii în relația cu alți agenți de socializare politică.

Cercetările mai recente au descoperit că procesele de socializare la copil nu încep în epoca adolescenței (13-14 ani) ci mult mai devreme, în jurul vârstei de 6 ani când copiii posedă deja anumite informații politice, cunosc anumite personalități și roluri politice precum regele, președintele sau șefii partidelor, recunosc existența anumitor reguli și constrângeri de ordin public. Învățarea simbolurilor patriotice, precum imnul național și drapelul țării și recunoașterea sentimentului de identitate și de apartenență la comunitatea națională sunt primele elemente ale socializării politice a copilului, atât difuză, cât și manifestă, căpătată în familie, în grup sau în formele învățământului preșcolar. Destul de repede, până în jurul vârstei de 10 ani, sentimentul identității și al apartenenței se înrădăcinează în jurul câtorva simboluri naționale precum eroii trecutului (Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul, Cuza-Vodă, Tudor Vladimirescu), echipa națională de fotbal, monumentele istorice. În această perioadă, copilul mai mult imită comportamentul adulților printr-un joc de reprezentări sensibile prin care el echivalează noțiunile abstracte precum patria, libertatea, democrația, funcțiile de șef al statului. După cum a arătat Jean Piaget într-un studiu despre dezvoltarea ideii de patrie la copil, aceasta precede orice altă noțiune geografică precisă, dar aici, deși politicul primează, ia forma unui atașament strict afectiv[26]. Astfel, pentru un copil român, francez sau american, România, Franța sau SUA sunt țările cele mai frumoase din lume dar ei nu pot explica la modul abstract acest lucru, ci numai apelând la reprezentările sensibile ale frumuseții naturale (litoralul românesc sau masivul Bucegi), personalizarea trecutului eroic și a oamenilor cu funcții politice supreme văzuți prin prisma faptelor de vitejie ale eroilor din basme și din filmele de evocare. De-abia după vârsta de 10 ani, sentimentul apartenenței naționale se raționalizează în sensul acceptării, cel puțin la nivel simbolic, al unora din valorile ei fundamentale. Astfel, interogați despre ceea ce îi face mândri să fie americani, majoritatea copiilor de zece ani anchetați au răspuns că au libertatea și puterea de a alege guvernanții. Când li s-a cerut să aleagă simbolul care reprezintă cel mai bine guvernul țării lor, copiii de 6-8 ani au ales cel mai adesea figuri ale trecutului, precum G. Washington sau președintele, iar cei de 10 ani au indicat, în majoritatea cazurilor, Congresul sau faptul de a putea vota. Procesul este sensibil același și în Franța, cuvintele-cheie fiind: Republică, libertate, egalitate și fraternitate, cunoscute de aproape 80% din copiii de 10 ani și unanim iubite[27].

În această ordine de idei se pare că pentru perioada avută în vedere un moment important al socializării sunt evenimentele politice perceptibile la nivelul concret al reprezentărilor și care au loc nemijlocit în mediul de viață al copiilor. Al doilea moment este personalitatea autorității politice sub forma unui părinte bun și ocrotitor, după modelul autorității paterne. Alegerile prezidențiale și legislative, de pildă, care reprezintă momente importante ale vieții politice și solicită participarea cetățenilor,

atrag atenția și preocuparea copiilor. Dar din acest joc copiii nu rețin decât personajele politice a căror putere se resimte în viața lor de fiecare zi. Este adevărat că și mediatizarea internă joacă un rol în această percepție, dar tot atât de adevărat este că tocmai importanța politică a funcției impune mediatizarea. Astfel, şeful statului este mai cunoscut decât Parlamentul, primul ministru mai cunoscut decât o primărie de sector, deputatul din circumscripția sa mai cunoscut decât circumscripția, un lider sindical disident mai cunoscut decât sindicatul în cauză. Acest lucru se explică, printre altele, și prin specificul logicii afective a copilului. Nereuşind să distingă raportul parte-întreg în diviziunile sale politice, copilul asimilează unui personaj politic important întreg sistemul politic.

Începând cu vârsta de 9-10 ani, se constată o cristalizare a opțiunilor politice și ideologice, chiar dacă, într-o primă etapă, acestea sunt o identificare reflexă cu opțiunea politică a părinților pentru un partid, o formă de guvernământ sau o personalitate politică.

În două anchete efectuate de Annick Percheron[28] în 1964 într-unul din cartierele periferice ale Parisului și cealaltă la Grenoble de către Charles Roig[29] s-a putut constata faptul că la copiii francezi de această vârstă diferențierea familiilor politice „Stânga-Dreapta“ se traduce prin reprezentări diferite ale unor evenimente sau prin posesia unui vocabular diferit. Astfel, în cultura politică de dreapta din Grenoble, în ciuda imaginii favorabile despre Marea Revoluție Franceză fixată de istoriografia oficială, o treime din copiii interogați considerau că revoluția din 1789 a fost un rău, ceea ce corespunde unei judecăți de valoare specifică dreptei. În schimb, la copiii anchetați din mediul muncitoresc din suburbia Parisului s-a constatat că ei se simțeau mai apropiați de stânga decât de dreapta, ceea ce s-a văzut și în lexicul lor preferat: „comunism“; „democrație“; „sindicat“; „revendicare“; „parlamentarism“; spre deosebire de lexicul preferat al copiilor crescuți într-un mediu de dreapta: „armată“, „general“; „bogăție“; „ministru“; „burghezie“; „forțe ale ordinii“ etc.

Problema trecerii de la o etapă la alta în procesul de socializare, a determinării procesului de socializare de către specificul valorilor naționale, a studiilor interdisciplinare în relevarea socializării a preocupat multă vreme pe specialiști, de o parte și alta a Atlanticului. Astfel, într-un studiu publicat în 1960, împreună cu Robert D. Hess, șeful școlii funcționaliste în sociologia americană, David Easton propune un model de socializare politică a copiilor prin combinarea celor trei nivele ale realității politice: comunitatea, guvernarea și regimul politic cu cele trei forme ale percepției faptelor politice: „cunoașterea, evaluarea și atitudinile“. Din această combinație rezultă cele două procese majore ale socializării politice:

– achiziția orientărilor politice se face progresiv în diferite momente ale vieții;

– în perioada preadultă a dezvoltării individului se situează momentul crucial pentru formarea atitudinilor politice[30].

Câțiva ani mai târziu, în colaborare cu R. Dennis, D. Easton propune un nou „model de socializare politică a copiilor“ compus din patru faze succesive de asimilare a fenomenelor politice în gândirea copiilor:

1. Politizare: sensibilizare pentru fenomenul politic;

2. Personalizare: câteva vârfuri ale autorității politice servesc ca puncte de contact între copil și sistemul politic;

3. Idealizarea autorității: autoritatea politică este percepută ca fiind ideal binefăcătoare sau răufăcătoare și determină la copil reacții de dragoste sau de ură;

4. Instituționalizarea: copilul trece de la personalizarea câtorva figuri politice la înțelegerea ansamblului de structuri și autorităților politice[31].

Se poate constata că al doilea model de socializare politică propus de Easton „urmează o ordine rațională, copilul mergând de la simplu la complex, de la percepția unui personaj unic la înțelegerea unui ansamblu de structuri, că procesele de ordin afectiv au un rol preponderent în socializarea precedentă, facilitând și însoțind procesele cognitive, de unde succesiunea celor faze: personalizare, idealizare, instituționalizare și rolul esențial de articulare jucat de idealizare“[32]. Transplantat în alte culturi politice, cu puternice elemente de autoritarism, acest model nu dă rezultatele scontate ca în SUA. În ancheta sa Annick Percheron a demonstrat că la copiii francezi există despre președinte o cu totul altă idee decât la copiii americani. Din anchetă rezultă, de pildă, că pentru copiii francezi care asociază președintelui ideea de funcție, el este un personaj autoritar și că pentru cei 27% care citesc numele generalului de Gaulle, președintele, deși ei îi cunosc numele, este un personaj abstract și distant. Chiar atunci când există personalizarea autorității la tinerii francezi, ea nu este suficientă pentru a juca rolul motor pe care i-l conferă cercetătorii americani. Pe de altă parte, idealizarea și personalizarea nu sunt strict legate. În sfârșit, în Franța se pare că personalizarea și instituționalizarea nu reprezintă în mod obligatoriu două faze succesive ale procesului de socializare. Dimpotrivă, o dată cu vârsta se pare că există o întărire a concepției celei mai autoritare despre rolul prezidențial, adică, în definitiv, o întărire a unei anumite concepții despre autoritate și putere“[33]. Cauza acestei percepții abstracte și distante a figurii și a funcției prezidențiale la copiii francezi ține de două coordonate istorice: 1. afirmarea formei de stat republicană în cultura politică franceză, în opoziție cu cea monarhică, luptă care a durat sute de ani; 2. matricea caracterială a culturii: ordine, măsură, echilibru, claritate, toate fiind însă subsumate idealurilor romantismului protestatar din epoca republicană și revoluționară.

În lucrarea *Mind, Self and Society* G.H. Mead expune ideea conform căreia fiecare individ are un „sine social“. Având în vedere că socialul include politicul putem vorbi și de un „sine politic“[34]. Acest termen se referă la întregul ansamblu de orientări ce privesc lumea politică, inclusiv părerea unui individ față de propriul rol politic. Atitudinile, credințele, sentimentele indivizilor față de lumea politică sunt diferite. Ele sunt rezultatul acumulării unor informații ce privesc lumea politică și include păreri pozitive, negative sau neutre. Identificarea individuală cu simbolurile politice variază de la extrem de puternic la foarte slab. Indivizii se pot aștepta foarte mult sau deloc din partea guvernului la servicii, protecție sau asigurări. În concluzie, „sinele politic“ al unui individ cuprinde: sentimente de naționalism, patriotism sau loialitate tribală, identificare cu anumite grupuri particulare; atitudini și evaluări ale

diferitelor probleme și personalități politice, informații cu privire la structuri și proceduri politice, dar mai ales o imagine a propriilor drepturi, responsabilități, a propriei poziții în cadrul lumii politice.

Nu toți indivizii au orientări politice; nu toți indivizii au un „sine politic“. Copiii sunt cel mai bun exemplu. Ei nu se nasc cu conștiința existenței unei lumi politice, iar această conștiință nu apare ani mulți după naștere. De aceea, unii adulți care trăiesc în condiții de izolare socială, geografică sau psihologică nu vor avea niciodată un „sine politic“, ci în cel mai bun caz unul doar parțial format. Fiecare societate are astfel de indivizi care interacționează foarte rar cu ceilalți și au o atitudine ignorantă față de societate și componentele ei.

„Sinele politic“ se formează, nu ne naștem cu el. Maturizarea politică este procesul în cadrul căruia individul fără un „sine politic“ începe să acumuleze și să dezvolte orientări politice complexe și variate. R. Dawson și K. Prewitt disting trei niveluri la care individul ajunge în cadrul maturizării politice:

1. Baza formării sinelui politic constă în atașamentul față de valori, personalități politice. Aceasta cuprinde sentimente, de multe ori intense, cel mai des față de națiune sau față de simboluri politice semnificative.

2. Diferite forme de cunoaștere specifică și sentimente față de instituțiile politice se adaugă „sinelui politic“.

3. În final, individul, ajuns în ultimul stadiu de formare a „sinelui politic“, reacționează într-un fel sau altul la diferite partide, programe, personalități sau evenimente politice. Susținerea unui program, candidat sau favorizarea unui act legislativ sunt activități posibile doar în acest stadiu.

După profesorul Kay Lawson, de la Universitatea din San Francisco, eficiența proceselor de socializare politică poate fi măsurată prin răspunsul la următoarele întrebări care reprezintă o incursiune în trecutul fiecăruia:

1. Care este prima ta amintire politică? Care este primul eveniment politic de care îți aduci aminte? Cum ai aflat de el? Ce sentimente ți-a trezit?

2. În familia ta, în perioada copilăriei tale, chestiunile politice constituiau un subiect de discuție? Cine discuta politică? Părinții ți-au vorbit direct despre politică? Cum ai caracteriza tonul general al acestor conversații? Interesant sau apatic? Pozitiv sau negativ? Detașat sau emoțional?

3. Adulții din familia ta participau la vot? Ți-au povestit cum se votează?

4. Cineva din familia ta a jucat un rol activ în politică? Ce fel de rol? A intrat într-un grup de interes sau partid politic? A scris sau a vorbit oficialităților guvernamentale despre o problemă care necesita o acțiune publică? A candidat pentru un post public sau a contribuit la campania electorală a altcuiva? Tu însuți ai fost implicat în aceasta?

5. Ai reținut textul complet al jurământului de credință? Poți să-l repeți fără greșeală chiar acum? Cunoști imnul național în întregime? Când ai învățat toate acestea pe de rost? […]

6. Când ai purtat prima discuție pe teme politice? Cu cine anume? Ce părere ai avut despre discuție?

7. Într-o discuție cu un coleg (student) ți-ai dat vreodată seama că te afli în minoritate? Cum te-ai simțit atunci? Împreună cu alți colegi ai încercat să convingi pe altcineva să adopte o anumită părere politică?

8. Urmărești știrile la TV, radio sau în presă? [...]

9. Dai atenție campaniilor electorale? Încerci să întrezărești caracterul candidaților și conținutul mesajelor lor? Te hotărăști cum sau pe cine vei vota pe baza acestor evaluări?

10. Dacă ai (sau ai avut) loc de muncă, ai discutat vreodată cu colegii de muncă problemele politice? Cum te-ai simțit fiind de aceeași părere cu ei? Cum te-ai simțit fiind în dezacord cu ei?

11. Cât de important crezi că este pentru oamenii care se iubesc să aibă aceleași idei politice? Dacă ești îndrăgostit discuți politică cu prietenul/prietena? Țineți să fiți de acord sau nu? Ți-ai schimbat vreuna dintre convingerile tale politice din cauza ideilor și argumentelor persoanei iubite?

Imaginea publică și personalitatea de bază

Studiile de antropologie evidențiază rolul benefic al culturii în păstrarea echilibrului social și mintal al omului și al comunităților, ca și în crearea echipamentului de protecție necesar pentru evitarea dezordinilor mentale și anomiei.

O personalitate armonios dezvoltată și integrată în câmpul de valori al unei culturi duce la ideea de comportament corect, printr-un proces de selecție critică a normelor și valorilor după care societatea se recunoaște. Or, tocmai în raportul dintre societate și personalitate se evidențiază eficiența socială a culturii, forța ei modelatoare și rezistența ei la devieri spre ale norme și valori. Cultura și personalitatea s-ar afla într-o interdependență atât de organică, încât sociologii și psihologii sociali consideră că: „A discuta despre cultură și despre personalitate însemnă, într-un sens, a opera o falsă dihotomie și a pune o falsă problemă. Se poate susține, pe de o parte, că orice cultură se exprimă prin comportamentul și atitudinea persoanelor și că ea nu există independent de indivizii care o determină; pe de altă parte, că personalitatea este ceea ce este în virtutea proceselor de interculturație și că noțiunea de personalitate reprezintă, în parte, rezultatul culturii ambiente“[35].

Analizând impactul culturii asupra personalității, R.B. Cattell stabilește trei tipuri de influențe posibile: a. influența directă, prin comunicarea mai mult sau mai puțin voluntară a culturii sau a unei zone a culturii; b. efectele de situație, ca urmare a poziției deținute de subiect în sfera culturii; c. apariția unor structuri secundare „în conformitate cu anumite legități psihologice care vizează trebuințe ale personalității rezultate din exigențe ale culturii, care acționează asupra personalității“[36].

Într-adevăr, mulți sociologi și criminologi consideră apariția fenomenelor deviante ca o consecință a eșuării proceselor de socializare, ca un dezechilibru dintre societate și individ în general și personalitate și cultură în special. Când echilibrul dintre sfera de motivații, de trebuințe și de atitudini a individului și ordinea socială

se rupe, apar nemulțumirea, dezorientarea, izolarea și apoi trecerea la una din subculturile delincvente ale grupului. La aceasta trebuie să mai adăugăm și variațiile individuale considerabile în ceea ce privește personalitatea. Acestea depind de condițiile de mediu practic nelimitate, în care se formează experiența individuală, și de caracterul eterogen al structurii psihosomatice. De aceea, modelele de personalitate nu pot fi reductibile la un tip comun; ele diferă de la o societate la alta, în funcție de gradul de dezvoltare economică și socială, de ideologia impusă, de sistemul de atitudini și convingeri interiorizate prin intermediul instanțelor de socializare, al școlii, și al familiei în primul rând.

Socializarea și aculturația inculcă actorilor mecanismele care reglează conduitele lor; acțiunea, individuală sau colectivă, înscrie individul într-o cultură ale cărei coduri, valori, norme definesc sentimentul apartenenței și al identității.

Ordinea socială substituie sau adaugă constrângerea interioară la constrângerea exterioară. Ea este în relație strictă cu instituțiile, cu miturile, cu mentalitățile, cu memoria socială. Acestea sunt rezervorul ei de sprijin și de resurse care întăresc sau înlocuiesc forța pură a cărei întrebuințare efectivă sau virtuală nu asigură decât parțial reglementarea ordinii publice. Cultura, sau ceea ce se desemnează astfel, este și un transformator de conduite individuale în conduite colective și reciproc. Coexistența culturilor în cadrul aceleiași societăți, ca și diferențele lor de la o societate la alta, ne arată că ele au un factor comun care există pe plan microsocial: atitudinea față de ordinea socială instituită. Cultura oferă astfel cunoașterii politice constelația de elemente din care se fabrică identitățile colective, sistemele de atitudini. Prin urmare, la definiția valorilor culturale ca ansamblu de atitudini, credințe și sentimente care conferă o ordine și un sens procesului politic și care prevăd regulile și convingerile subiacente care comandă comportamentele dintr-un sistem social sau juridic ar trebui să se adauge și logica situațiilor de interacțiune. Astfel, valorile culturale reprezintă o verigă la aceste evenimente. Chiar dacă comportamentul politic al grupurilor sau indivizilor este, într-adevăr, afectat de crize și convulsii sociale el este și mai mult afectat de semnificațiile pe care subiecții le dau acestor evenimente. Și aceasta pentru că valorile care orientează individul în dezordinea lumii dau un sens universului, fac posibilă identificarea individului cu un grup, obiectivele sale pe termen scurt sau lung, scopurile sale globale sunt însușite de individ care le integrează într-o manieră mai mult sau mai puțin conștientă: „Codurile de comportament îi permit individului să se repereze într-un spațiu social; valorile, să se orienteze într-o direcție istorică“[37].

Studiile de antropologie culturală au evidențiat că orice cultură traduce în aspectele sale ideologice (moravuri, credințe juridice, filosofice) maniera în care grupurile care compun corpul social au rezolvat problema fundamentală a adaptării la lumea fizică. Orice ființă umană trebuie să suporte acest proces de „enculturație“ fără de care nu ar putea să existe ca membru al unei societăți, proces în cursul căruia el învață formele de comportament admise de grupul său și tinde, prin urmare, să adopte tipul de personalitate considerată dezirabilă.

Cercetările efectuate de Ruth Benedict, M. Mead, R. Linton, A. Kardiner, Lévi-Strauss etc., în special asupra societăților primitive, au relevat corelațiile existente dintre tipul de cultură și tipul de personalitate. Cercetările s-au axat pe evidențierea *tipurilor de personalitate* observabile cel mai general într-o societate dată și pe *instituțiile fundamentale* care pot fi considerate ca fiind responsabile de construcția tipului respectiv.

Dacă, în cadrul unei culturi date, standarde culturale identice determină modul de creștere a copiilor, este previzibil că la aceștia din urmă se vor crea structuri reactive comune responsabile, la rândul lor, de formarea trăsăturilor fundamentale comune la vârsta adultă. Conceptul operațional de personalitate de bază a fost formulat în 1938 de A. Kardiner pentru a exprima, pe de o parte, această idee a unei identități necesare a aspectelor personalității formate în condiții culturale comune și, pe de alta, pentru a explica determinismul psiho-social în cadrul societăților globale. După ipoteza lui Kardiner, personalitatea de bază este determinată de *instituțiile primare* (organizarea familiei, reguli sau cutume ale educației, discipline de bază) și ea determină, la rândul său, *instituțiile secundare* (religie, mituri, sisteme de valori, ideologii etc.) astfel încât ea devine nodul legăturilor dintre social și individual[38].

Ideea de personalitate de bază nu a apărut *ex nihilo*. Mai întâi, Ruth Benedict și M. Mead utilizaseră noțiunea de „personalitate aprobată“ și au demonstrat că în cursul educației influența culturală se manifesta prin întărirea și selecționarea anumitor reacții considerate de dorit și care deveneau comune tuturor. Astfel, toți (sau aproape toți) arapeșii sunt cooperanți, pașnici; toți (sau aproape toți) mundugumarii sunt violenți etc.

Kardiner și-a elaborat conceptul său după o colaborare intimă cu R. Linton care studiase două culturi: aceea din insulele Marchize și aceea a tanalașilor din Madagascar, caracterizate, prima, prin absența sistemului punitiv, raritatea femeilor, inflația paternă, un univers religios fără rigoare sau fervoare, și a doua, dimpotrivă, prin privilegiul autocratic al tatălui, duritatea disciplinelor infantile, severitatea religiei. Diferența între personalitatea individului mediu în fiecare din aceste societăți și mai ales relația evidentă dintre sistemul de educație și credințele religioase l-au autorizat pe Kardiner să formuleze conceptul „personalitate de bază“, pe de o parte, și să presupună rolul mediator al așa-zisei „personalități de bază“, pe de alta, în determinismul instituțional.

Kardiner definește personalitatea de bază în felul următor: *o configurație psihologică particulară, specifică membrilor unei societăți date și care se manifestă printr-un anumit stil de viață pe care indivizii își brodează variantele lor singulare*. Apărută din „matricea“ care constituie fundamentul personalității pentru toți membrii grupului, ea poate să fie analizată din patru puncte de vedere: tehnici de gândire comune destinate să facă față unei lumi fizice și sociale comune; sisteme de securitate, de apărare instituționalizate care permit individului să facă față anxietăților; implantarea unui supraeu; atitudini în privința ființelor supranaturale.

Formarea personalității de bază este concomitentă cu procesul de apariție la copil a atitudinilor de bază față de adulți. „Condițiile de mediu și unele aspecte ale organizării sociale cuprinse sub calificativul de instituții primare creează pentru individ instituțiile de bază ale adaptării. Aceste probleme îl obligă la anumite tehnici de acomodare… Constelațiile originale de bază create în individ prin aceste condiții constituie, din punct de vedere subiectiv, structura eului și din punct de vedere obiectiv structura personalității de bază“. O dată elaborată, această personalitate comună care precipită într-un anumit fel experiențele infantile identice este responsabilă de ideologiile diverse pe care Kardiner le analizează în a doua sa operă, distingând între *sisteme proiective* și *sisteme raționale.* Personalitatea de bază „proiectează, în sensul psihanalitic al termenului, atitudinile sale, determinând o rețea de credințe și de reguli care îi sunt expresia și ea „raționalizează“, tot în sens psihanalitic, corpul instituțiilor secundare, dându-i o justificare.

Formarea identității are loc prin lărgirea sferei de identificări cu grupurile de care el aparține de la naștere sau cu cele în care va fi nevoit să se integreze. „Ființa umană“, spune Erikson, „de la un capăt la altul al vieții sale, este organizată în grup cu bază geografică sau istorică: familia, clasa, satul sau cartierul, națiunea“[39]. O ființă umană este concomitent un organism, un eu și un membru al unei societăți și ea este implicată în cele trei procese de organizare. Copilul învață prin experiența proprie nemijlocită, spune Sapir, cine este el și de care grupuri aparține. „Sentimentul de apartenență față de grupul în care s-a născut și de care el aparține imediat ca parte integrantă chiar dacă, totuși, un anumit timp el nu își dă seama decât confuz de acest lucru și chiar dacă ceilalți nu îl recunosc decât indirect sau parțial trece prin însușirea personală a practicilor, a valorilor și a normelor care integrând trecutul, prezentul și viitorul grupului îi fundamentează cunoașterea și identificarea“[40]. Fără asimilarea trecutului cultural al societății și a sentimentelor în vigoare la ai săi, „expresia subiectivității“ individului ar fi lovită de „sterilitate socială“. Cunoașterea grupului poate să ia o formă manifestă și explicită, dar este cel mai adesea implicată sau, cum spunea Sapir, „intuitivă“. Întreținerea sa se traduce prin adaptarea unui anumit număr de atitudini obligatorii și sancționate de privilegii sau de interdicții, dar și prin aceea a atitudinilor mult mai difuze și neinstituționalizate. Un individ nu aparține cu adevărat grupului său decât atunci când alții îi ghidează conduita sa fără chiar ca el să-și dea seama. „Individul, scria Sapir, simte mai curând că el nu cunoaște modelele culturale intime ale grupului său și le aplică cu toată candoarea fără a le putea descrie conștient“[41].

Identificarea (apartenența) presupune și stabilirea de relații semnificative cu membrii propriului său grup și cu cei ai altor grupuri. Orice subiect nu există și nu poate ajunge să se definească decât prin alții, printr-un joc complex de identificări negative și pozitive. Afirmarea solidarității sale, a identității punctelor de vedere cu ale sale, marcarea diferenței sale față de alții sunt două mecanisme esențiale ale socializării politice. Copilul trebuie nu numai să cunoască și să accepte valorile care fundamentează identitatea grupului, dar el trebuie să le recunoască în discursul

celorlalți și mai ales să învețe să le utilizeze pentru a descifra percepțiile sale despre lume. În fond, acesta este un limbaj, un cod simbolic pe care copilul trebuie să-l dobândească și să-l stăpânească pentru a-și afirma identitatea și pentru a comunica cu ceilalți, cu toți ceilalți și nu numai cu membrii grupurilor sale de apartenență. Apartenența la grup ia forma concretă a dobândirii mijloacelor de comunicare și a competențelor de a comunica, copilul marchează apartenența sa la grup. „De fiecare dată, spune Bernstein, când copilul vorbește sau ascultă, structura socială în care el este un element este reîntărită iar identitatea sa socială reafirmată“[42].

Identitatea subiectului trece prin integrarea printr-un ansamblu original al diferitelor sale identificări. Calitatea acestei integrări depinde de întinderea sistemului relațional al subiectului, de competența sa de a rezolva conflictele care pot să se nască din contradicțiile între apartenențele sale, de distanța pe care el știe să o ia în raport cu valorile pe care el ar putea să le adopte.

El intervine într-un mod continuu și direct în procesul propriei sale dezvoltări socio-politice. În majoritatea cazurilor, socializarea nu rezultă din ucenicii deliberat culturale, nici dintr-o voință afirmată la adulți și la copii. Ea este rezultanta unor procese complexe de identificare și de integrare. Reprezentările copilului, preferințele sale se formează într-o realitate ontologică fundamentală, numită Patrie. Copilul crește într-un moment determinat istoric și cultural, într-o familie și societate date, cu regulile lor tradiționale. Acestor constrângeri, legate de mediul imediat al copilului, li se adaugă alte presiuni, legate de condiții mai generale. Copilul și familia sa trăiesc într-o țară anume, adică într-un sistem care are propria sa istorie și propria sa logică de funcționare culturală, socială, economică și politică. Fiecare stat cunoaște forme specifice de apartenență la colectivitatea națională, de reguli și moduri de participare socială, structuri și roluri de autoritate. Istoria societății, structura ei socio-demografică și economică constituie tot atâția factori care condiționează în parte fenomenele de socializare ale copilului.

Dacă identitățile națională și ideologică apar ca factori ce concură în egală măsură la constituirea personalității sociale a subiectului, ambele se bazează pe moduri de organizare a percepțiilor puternic diferențiate. Prima diferență, de unde decurg toate celelalte, ține de statutul dimensiunilor naționale partizane în câmpul politic. Identificările naționale se formează cel mai adesea într-o situație de cvasi-consens. Larg acceptate de copii, pe lângă care ele joacă un rol securizant, orchestrate și încurajate de majoritatea adulților, ele au drept funcție să asigure un minimum de coeziune și de unitate ansamblului colectivității unui stat față de celelalte state-națiuni. Identificările partizan-ideologice se dezvoltă într-un climat cu totul altul. Ele nu au același caracter de obligație și se prezintă ca o familie ideologică, ca opțiune de a face o anumită politică. Cine spune identificare spune excludere, dar dimensiunea partizană străbate colectivitatea națională și ea este, deci, atât un factor de diferențiere, cât și de unitate. Unitate în jurul unui ideal sau interes național comun: diferă doar tehnicile sau strategia de realizare a lui. Identificarea partizană/ideologică este, deci, în același timp, factor de securitate deoarece ea mărturisește o

apartenență la un grup, dar și un factor de diferențiere, deoarece ea conține ideea de opoziție cu „un altul“ care nu mai este îndepărtat și mitic ca în cazul identificării naționale, ci vecin imediat.

Consecințele proceselor de socializare pe planul formării culturale a individului se materializează în formarea personalității de bază, concept elaborat de Ralph Linton în colaborare cu Avram Kardiner. Prin acest concept el înțelege configurația psihologică specifică a membrilor unei societăți date, caracterizată de un anumit „stil“ de viață în raport cu care indivizii se organizează. Ansamblul trăsăturilor care compun această configurație este numit personalitate de bază nu atât pentru că reprezintă o personalitate ci pentru că ea constituie baza personalității pentru membrii grupului, „matricea“ în care trăsăturile personalității se dezvoltă. În substanță, spune Linon, personalitatea de bază este aceea pentru care toți comanșii sunt comanși, toți francezii sunt francezi.

Se poate observa cu ușurință că personalitatea de bază propusă de Linton este apropiată, printre notele ei caracteristice, de conceptele „caracter național“ sau „specific național“ construite îndeosebi în prima perioadă a copilăriei prin asimilarea succesivă a normelor și valorilor fundamentale ale grupului primar familia și extinse ulterior la alte grupuri de referință: familia lărgită, blocul, strada, cartierul, satul, țara. În felul acesta, individul își dezvoltă succesiv cercul său de identități și loialități. Precizăm că achizițiile ulterioare nu vor distruge nucleul acestor reprezentări din copilărie.

Conceptul de personalitate de bază se caracterizează, după autorii mai sus menționați, pe următoarele postulate:

1. primele experiențe ale individului exercită o influență durabilă asupra personalității sale, mai ales asupra dezvoltării sistemelor sale proiective, adică a acelor proiecții prin care individul tinde să atribuie altora ideile și sentimentele proprii;

2. experiențe analoge tind să producă configurații ale personalității asemănătoare la indivizi care nu sunt supuși acestora;

3. tehnicile pe care membrii oricărei societăți le întrebuințează în creșterea și îngrijirea copiilor sunt cultural modelate și tind să fie asemănătoare, deși niciodată identice;

4. tehnicile culturale modelate pentru creșterea și îngrijirea copiilor diferă de la o societate la alta.

Dacă aceste postulate sunt corecte, de aici urmează că:

1. membrii oricărei societăți determinate vor avea în comun multe elemente din primele experiențe;

2. în consecință, vor avea în comun și multe elemente ale personalității;

3. și, deoarece experiențele indivizilor diferă de la o societate la alta, vor diferi și tipurile fundamentale de la o societate la alta.

Personalitatea de bază ar putea fi definită a acea parte a configurației unei personalități care este caracteristică membrilor normali ai unei societăți și în care se formează la ei primele experiențe analoge din copilărie. Personalitatea de bază,

precizează Linton în introducere la lucrarea *The Psychlogical Frontiers of Society*, nu corespunde personalității totale a individului ci, mai curând, sistemelor de „valori-atașament“ care sunt fundamentale în configurarea personalității unui individ, astfel încât același tip al personalității de bază se poate reflecta în forme diferite de comportament și se poate regăsi în configurații total diferite ale personalității. În concluzie, în viziunea lui R. Linton, personalitatea de bază nu constituie exact o personalitate, ci baza personalității pentru membrii unei anumite societăți (sau a unui anumit grup social). Ea este, în fond, matricea din care se dezvoltă trăsăturile de caracter[43].

Concepte-cheie

socializare politică; identitate națională; formarea „Sinelui politic“; dezvoltarea sentimentului de apartenență la copil; etapele socializării politice; formele socializării politice; personalitatea de bază

Întrebări

1. Definiți socializarea politică.
2. Definiți personalitatea de bază.
3. Arătați formele socializării politice directe și indirecte.
4. Demonstrați procesul de formare a identității naționale la copil.
5. Definiți habitus-ul și formarea „preferințelor partizane“.

Bibliografie selectivă

Alder, Alfred, *Cunoașterea omului*, București, Editura IRI, 1996.
Berejkov, Valentin, *În umbra lui Stalin*, Editura Lider, 1994.
Betea, Lavinia, *Psihologia politică. Individ, lider, mulțime în regimul comunist*, Iași, Editura Polirom, 2001.
Bârlădeanu, Alexandru, *Dej, Ceaușescu, Iliescu*, București, Editura Lider, 1996.
Brucan, Silviu, *Generația irosită. Memorii*, București, Editura Univers and C. Hogaș, 1992.
Grabar, André, *Iconoclasmul bizantin. Dosarul arheologic*, București, Editura, Meridiane, 1991.
Horney, Karen, *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*, București, Editura IRI, 1998.
Horney, Karen, *Conflictele noastre interioare*, București, Editura IRI, 1998.
Ionescu, Ghiță, *Oameni de stat într-o lume interdependentă*, București, Editura ALL, 1998.
Jung C.G., *Tipuri psihologice*, București, Humanitas, 1997, pp. 349-440.
Layton, Geoff, *Germania: al Treilea Reich, 1933-1945*, București, Editura ALL, 1999.
Lynch, Michael, *Stalin și Hrușciov URSS, 1924-1964*, București, Editura ALL, 1994.
Machiavelli, Niccoló, *Principele*, București, Editura Minerva, 1994.
Martou, Lily, *Stalin – viața privată*, București, Editura Globus, 1994.
Mărgineanu, Nicolae, *Condiția umană. Aspectul ei bio-psiho-social și cultural*, București, Editura Științifică, 1973, cap. VIII: „Infrastructura biologică a condiției umane", pp. 151-178 .
Medvedev, Roy, *Oamenii lui Stalin*, București, Editura Meridiane, 1993.
Medvedev, Roy, *Despre Stalin și stalinism. Consemnări istorice*, București, Editura Humanitas, 1994.
Pavelcu, Vasile, *Culmi și abisuri ale personalității*, București, Editura Enciclopedică Română, 1971.
Pahofsky, Edwin, *Artă și semnificație, București*, Editura Meridiane, 1981.
Popescu, Dumitru, *Am fost cioplitor de himere*, București, Editura Expres, 1994.
Platon, *Omul politic*, în *Opere*, vol. IV, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, pp. 394-482.
Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. 3, București, Editura Științifică și Enciclopedică,1986.
Robson, Mark, *Italia: liberalism și fascism, 1870-1945*, București, Editura ALL, 1997.
Roux, Jean Paul, *Regele. Mituri și simboluri*, București, Editura Meridiane, 1998.
Santini, André, *Acești imbecili care ne guvernează. Manual lucid și autocritic pentru uzul oamenilor politici*, Timișoara, Editura Amacord, 1999.
Senellart, Michel, *Artele guvernării*, București, Editura Meridiane, 1998.
Tănăsoiu, Carmen, *Iconografia regelui Carol I. De la realitate la mit*, Timișoara, Editura Amacord, 1999.
Volkogonov, Dmitri, *Lenin. O nouă biografie*, București, Editura Lider, 1994.
Volkogonov, Dmitri, *Troțki. Eternul candidat*, București, Editura Lider, 1996.

Note

Capitolul 1

1. Jung, Carl Gustav, *Tipuri psihologice*, Humanitas, București, 1997, p. 476.
2. *Ibid.*, p. 467.
3. *Ibid.*, p. 478.
4. Burdeau, Georges, *La politique aux pays des merveilles*, P.U.F., Paris, 1979, p. 94.
5. *The Brand Image and Advertising Effectiveness*, Research Library, 1953. În Trenmann, J.; McQuail, Dennis, *Television and the Political Image*, Methuen and Co., London 1959, p. 15.
6. Downing, J., The Brand Image *The Advertising Quaterly*, nr. 2, 1964, p. 13.
7. Boulding, Kenneth, R., *The Image*. În Fagen, Richard, R., *Politics and Communications*, Little Brown and Co., 1966, p. 18.
8. Fagen, Richard, R., *Politics and Communications*, Little Brown and Co., 1966, p. 17.
9. Burdeau, Georges, *op. cit*., p. 95.
10. Duvignaud, Jean, *Héresie et subversion. Essai sur l'anomie*, Paris, Editions de la Découverte, 1986, p. 120.

Capitolul 2

1. Roux, Paul Jean, *Regele. Mituri și simboluri*, București, Editura Meridiane, 1998, p. 96.
2. Gordon, Childe, *De la preistorie la istorie*, București, Editura Științifică, 1967, p. 116.
3. *Ibid.*, p. 120.
4. Burdeau, Georges, *La politique aux pays des merveilles*, Paris, P.U.F., 1979, p. 93.
5. Barnes, H.E., *Social Institutions*, New York, Harper and Sons, 1953.
6. Herodot, *Istorii*, București, Editura Științifică, 1961, vol. 1, p. 262.
7. *Ibid.*, p. 263.
8. *Idem.*
9. *Idem.*
10. *Idem.*
11. *Ibid.*, pp. 264-265.
12. Grimal, Pierre, *Civilizația romană*, vol. 1, București, Editura Minerva, 1973, p. 69.
13. *Ibid.*, p. 66-67.
14. Schwartzenberg, Roger-Gérard, *L'Etat spectacle. Essai sur et contre le star système en politique*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 291-292.
15. Schwartzenberg, R.G., *op. cit.*, p. 293.
16. *Idem.*
17. Feuerbach, L., *L'Essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1968 (1841), p. 399.
18. *Ibid.*, pp. 403-403.
19. Schwartzerberg, R.G., *op. cit.*, p. 304.
20. *Ibid.*, p. 303.

Capitolul 3

1. Granet, Marcel, *La Pensée chinoise*. În La Rennaissance du Livre, Paris, 1934, p. 80.
2. Palmer, Martin, *Elemente de daoism*, RAO, București, 1995, p. 35.
3. Akino Onda, „Une comparaison entre la philosophie orientale et la philosophie occidentale“, în *Recherche comparative en philosophie*, nr. 6, decembrie 1979.
4. Granet, Marcel, *Le Temps et l' Espace*. La Renainssance du Livre, Paris, 1934, p. 87.
5. *Idem.*
6. *Idem.*
7. *Idem.*
8. *Lüshi Chungiu*, 13, 2 (*Yingtong*), ediția Zhuzi jicheng, Zhongha shuju, Hong Kong, 1978, pp. 126-127. Apud: Anne Cheng, *Istoria gândirii chineze*, Iași, Polirom, 2001, pp. 198-199.
9. Ke, Yuan, *Miturile Chinei antice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, pp. 139-140.
10. Frazer, Jean, *op. cit.*, vol. I, p. 218.
11. *Idem.*
12. *Idem.*
13. Lévi, Jean, *Funcționarii divini.* În *Politică, depotism și mistică în China antică*, Editura Amarcord, Timișoara, 1995, p. 164.
14. *Ibid.*, p. 168.
15. Levi, Jean, *op. cit.*, p. 151.
16. *Ibid.*, p. 106.
17. *Idem.*
18. Xun zi, 19, p. 233.
19. Xun zi, cap. 19, p. 231.
20. Banu, Ion, *Sensuri universale și diferențe specifice* în capitolul „*Confucius și începuturile confucianismului“*. În *Filosofia Orientului antic*, vol. I, Editura Științifică, București, 1967, p. 286.
21. Kaltenmark, Max, *op. cit.*, p. 17.
22. Lunyu, *capitolul al XIV-lea*, p. 44.
23. *Idem.*
24. *Ibid.*, *capitolul al VIII-lea*, p. 9.
25. *Idem.*
26. *Idem.*
27. *Idem.*
28. Kaltenmark, Max, *ibid.*, p. 19.
29. *Idem.*
30. Palmer, Martin, *op. cit.*, p. 57.
31. Confucius, *A doua carte clasică. Chong-yong sau invariabilitatea pe calea de mijloc*, Editura Timpul, Iași, 1994, p. 96.
32. Xunzi, 9, p. 104-105.
33. Lunyu, *capitolul al IX-lea*, p. 3.
34. *Ibid.*, *capitolul al IV-lea*, p. 7.
35. *Ibid.*, *capitolul al II-lea*, p. 2.
36. *Ibid.*, *capitolul al III-lea*, p. 5; *capitolul al III-lea*, p. 6.
37. *Ibid.*, *capitolul al XX-lea*, p. 2.
38. *Ibid.*, *capitolul al XIII-lea*, p. 3.
39. Cheng, Anne, *Istoria gândirii chineze*, Iași, Polirom, 2001, p. 187.
40. *Ibid.*, *capitolul al XII-lea*, p. 3.
41. Lévi, Jean, *op. cit.*, p. 19.

42. Banu, Ion, *op. cit.*, p. 301.
43. Lunyu, *capitolul al XV-lea*, p. 21.
44. Banu, Ion, *op. cit.*, p. 292.
45. Lunyu, *capitolul al XIV-lea*, p. 23.
46. Confucius, *A doua carte clasică. Chong-Yong sau invariabilitatea pe calea de mijloc*, *capitolul al XX-lea*, Editura Timpul, Iași, 1994, p. 94.
47. *Ibid.*, *capitolul al XXIX-lea*, pp. 109-110.

Capitolul 4

1. Benjamin, Walter, *Die Ursprung der deutschen Trauerspiels* (1928). Trad. fr.: *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985, p. 43.
2. *Ibid.*, p. 44.
3. Bèze (de), Théodore, *Du droit de magistrats sur leurs sujets*, Berna, 1575.
4. Longuet, Hubert; Plessis-Mornay (du), Philippe, *Vindiciae contra Tyranos*, Paris, 1579.
5. Volkelt, Iohannes, *Aesthetik des Tragischen*, ediția a III-a, München, 1917, pp. 469-470.
6. Benjamin, Walter, *Die Ursprung der deutschen Trauerspiels*, *op. cit.*, pp. 62-63.
7. Opitz, Martin, *Prosodia germanica, Oder Buch von der deutschen poeterey*, Frankfurt pe Main, spre 1650, pp. 30-31.
8. Rist, Johann, *Die Alter Edelste Belusttigung Kunst – und Tugendlieber Gemühter* (Aprilgenspräch beschrieben und fürgenstellet von dem Rüstigen, Frankfurt, 1666, pp. 242-242.
9. Benjamin, Walter, *op. cit.*, p. 65.
10. Birken (von), Sigmund, *Deutsche redebind und Dicht-Kunst verfasset durch Den Erwaschsenen*, Hamburg, 1679, p. 336.
11. Beze (de), Théodore, *Traité de l'autorité du Magistrat*, Geneva, 1575, p. 34.
12. Richelieu, *Le Testament politique*, Amsterdam, 1688, cap. IX.
13. *Idem.*
14. *Idem.*
15. Apud Prélot, M., *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1973, p. 299.
16. Bossuet, *La Politique tirée des paroles pures de la Sainte Ecriture*, Paris, 1704.
17. *Idem.*
18. *Idem.*
19. *Idem.*
20. Prélot, M., *op. cit.*.
21. Bossuet, *op. cit.*.
22. *Idem.*
23. *Idem.*
24. *Idem.*

Capitolul 5

1. Râpeanu, Valeriu, „Studiu introductiv“ la Gheorghe I. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, București, Editura Eminescu, 1980, p. LXII.
2. Dumézil, G., *Mythe et epopée*, Paris, Gallimard, 1974, vol. I, p. 10.
3. Jung, C.G.; Kerényi, Ch., *Introduction a l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 1968, p. 15.
4. Abraham, Karl, *Psychanalyse et culture*, Paris, Payot, 1969, p. 8.
5. Plumyène, Jean, *Les nations romantiques*, Paris, Fayard, 1979.
6. *Apud* Râpeanu, Valeriu, „Studiu introductiv“ la Gheorghe I. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, *op. cit.*, p. LX-LXI.

7. Iorga, Nicolae, „În legătură cu chestia literară“. Apud, Sadoveanu, Mihail, „D-l Iorga despre tradiția literară“, *Opere*, vol. 20, București, E.P.L., 1966, p. 436.

8. Sadoveanu, Mihail, *Viața lui Ștefan cel Mare*, București, Editura Minerva, 1970, p. 14.

9. Călinescu, G., Prefață la Sadoveanu, Mihail, *Romane și povestiri istorice*, București, I.E.P.L., 1961.

10. Sadoveanu, Mihail, *Frații Jderi*, vol. I, Ediția a VI-a, București, Editura Tineretului, 1969, p. 193.

11. Adorno, Th., „Was bedeutet. Aufarbeitung der Vergangenheit“, în *Erziehung zur Mundigkeit. Vortrage und Gestrache mit Helmut Becher, 1959-1969.*

12. Marx, K., *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, București, Editura politică, 1972.

13. Marx, K., 18 „Brumar al lui Ludovic Bonaparte“, în Marx, K.; Engels, F., *Opere*, vol. 8, București, Editura Politică, 1960, p. 119.

14. Marx, K.; Engels, F, „Ideologia germană“, în *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 18.

15. *Idem.*

16. Ibrăileanu, G., *Opere*. vol. I, București, Editura Minerva, 1974, p. 400 (Note și variante la ediția I).

17. *Ibid.*, p. 400.

18. *Ibid.*, pp. 408-409.

19. Ibrăileanu, G., *op. cit.*, p. 111.

20. Eliade, Mircea., *Le mythe de l'éternel rétour. Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers, 1978, pp. 157-170.

21. Sadoveanu, Mihail., *Vremuri de bejenie*, București, Editura Minerva, 1977, p. 9.

22. Sadoveanu, Miahil., *Hanu Ancuței*, București, Editura Minerva, 1971.

23. Ibrăileanu, G., „Mihail Sadoveanu: «Dumbrava minunată»“ și „Fântâna dintre plopi“, *Viața Românească*, nr. 1, 1923.

24. Vezi Ricœur, Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1970, p. 25. Autor al unor studii interdisciplinare valoroase, având ca metodă relația dintre hermeneutică și fenomenologie, Paul Ricœur considera posibilitatea cunoașterii integrale a trecutului, privit ca un sector al intersubiectivității și ca dialog între conștiințe la nivelul deschiderii spre lume a operei de artă.

25. *Ibid.*, p. 30.

26. Într-unul din primele studii comparative dedicate romanului istoric european la noi, Paul Comarnescu, în „Stilul epopeic al d-lui Mihail Sadoveanu, față de romanul istoric al lui Walter Scott“ (*Revista Fundațiilor Regale*, XII, 1945, nr. 8, p. 370) evidențiază inadvertențele de fond dintre romanul istoric sadovenian și romanul istoric european, în filiera tradiției inaugurată de Walter Scott, socotit un maestru neîntrecut al culorii locale și al imaginației poetice în acest gen romantic.

27. O explicație a mecanismului ideatic și psihologic ar fi aceasta: „angoasa în fața prezentului trezește dorința obscură a participării la un timp primordial, total, altfel spus, ieșirea din timpul istoric și intrarea în timpul fabulos al originii, în ille tempore“. (Galina Oprea și Alexandru Oprea, *J.J. Rousseau și L.N. Tolstoi în căutarea vârstei de aur*, București, Editura Univers, 1978, p. 42.)

28. Vianu, Tudor, *Opere*, vol. 10, București, Editura Minerva, 1982.

29. Paleologu, Alexandru, *Spiritul și litera*, București, Editura Eminescu, 1970, p. 219.

30. Vianu, Tudor, „Fazele portretului moral“ (1946), în *Opere*, vol. 10, București, Editura Minerva, 1982.

31. Plutarh, *Vieți paralele*, vol. 1, București, Editura Științifică, 1968.

32. Vianu, Tudor, „Fazele portretului moral“ (1946), în *Opere*, vol. 10, București, Editura Minerva, 1982, p. 100.

33. *Ibid.*, p. 102.

34. Francastel, Pierre, *Realitatea figurativă*, București, Editura Minerva, 1972.

35. Francastel, Pierre, *Figura și locul*, București, Editura Univers, 1971, p. 15.

36. Ureche, Grigore.

37. Curticăpeanu, Doina, *Orizonturile vieții și literatura veche românească*, București, Editura Minerva, 1975, p. 95. Vezi și Constantinescu, Pompiliu, *Scrieri alese*, București, E.P.L.A., 1957, p. 110.

38. Polonofilia lui Grigore Ureche și Miron Costin, xenofobia cu accente patetice a lui Ion Neculce, imaginea și poziția tendențioasă despre domniile lui Tomșa Vodă, Ștefan cel Mare, Ioan Vodă cel Cumplit, prezentată într-o lumină profund nefavorabilă aveau să fie reconsiderate dintr-un cu totul alt unghi de vedere la Sadoveanu.

39. Sadoveanu, Mihail, *Frații Jderi*, vol. I, Ediția a VI-a, București, Editura Tineretului, p. 9.

40. Sadoveanu, Mihail, *Frații Jderi*, vol. I, Ediția a VI-a, București, Editura Tineretului, p. 23-24.

41. Costin, Miron, *Opere*, vol. I, ediția critică P.P. Panaitescu, București, E.P.L., 1965, p. 134.

42. Papu, Edgar, *Călătoriile Renașterii și noi structuri literare*, București, E.P.L., 1967, p. 9.

43. Sadoveanu, Mihail, *Frații Jderi*, vol. I, Ediția a VI-a, București, Editura Tineretului, p. 16.

44. Sadoveanu, Mihail, *Frații Jderi*, vol. I, București, Editura Meridiane, 1960

45. Rădulescu-Codin, C., *Legende, tradiții și amintiri istorice adunate din Oltenia și Muscel*, București, 1910, p. 106.

46. Codrea, I.A.; Densușianu, Ovid; Speranția, Th, *Graiul nostru*, I, (1906-1907), p. 354.

47. Mrejeriu, L.; Kirileanu, S.T.; Popescu-Vînători, Gh., *Cuza-vodă, istorisiri pentru popor*, Piatra Neamț, 1909, p. 149.

48. Codrea, I.A.; Densușianu, Ovid; Speranția, Th, *op. cit.*, p. 211.

49. Iorga, Nicolae, „Statuia lui Cuza-vodă“, în *Oameni care au fost*, vol. 1, București, 1967, pp. 31-32. *Apud Sămănătorul*, III, 1903, nr. 45, 9 noiembrie.

50. *Idem.*

Capitolul 6

1. Vezi rechizitoriul sever făcut de Călinescu, G., *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, București, Editura Fundațiilor Regale, 1941.

2. Vezi, spre exemplificare, Orieux, J., *Talleyrand*; Maurois, A.; Balzac; Chaunu, P., „Histoire quantitative: bilan et perspectives“, în *Revue d'histoire*, nr. 3, 1970; Castellot, A., *Napoleon*, vol. 1-2, București, Editura politică, 1970.

3. Interesante în această privință sunt și considerațiile lui Zarifopol, Paul., *Pentru arta literară*, vol. I, p. 223-248; vol. II, p. 44-47, București, Editura Minerva, 1971.

4. Lukács, Georg, *Teoria romanului. O încercare istorico-filosofică privitoare la formele marii literaturi epice*. Editura Univers, a Univers, 1977, p. 38.

5. Croce, Benedetto, *La poesia*, Bari, Laterza, 1954, p. 16.

6. Cassirer, Ernst, *Essai sur l'homme*, Editions de Minuit, Paris, 1975, p. 245.

7. Sadoveanu, Mihail, *Viața lui Ștefan cel Mare*, București, Editura Minerva, 1970, p. 7.

8. *Ibid.*, p. 714.

9. Maigron, Louis, *Le roman historique dans l'age du romantisme*, Ediția a II-a, Paris, Librairie Honoré Champion, p. 9.

10. Vezi, spre exemplificare, rezultatele obținute de Chaunu, Pierre, în *Histoire serielle. Histoire quantitative*, Paris, Armand Collin, 1978.

11. Iorga, Nicolae, *Generalități cu privire la studiile istorice*, Ediția a III-a, București, 1944, p. 44. Nicolae Iorga deosebea net între istoricul literat și literatul istoric: „Pentru aceasta-i trebuie fantasie, însă nu fantasia istoricilor romantici, cari creau ce nu era sau adăugau și îndreptau ceia ce nu e permis a se adăuga și îndrepta; fiindcă acele lucruri au fost așa și nu altfel. Aceia e fantasia literatului care poate opera din creerul artistului, ca Minerva din creerul lui Joe. Fantasia lui e fantasia reproductivă-creatoare și ea în felul ei, căci din cenușa ei învie o epocă moartă. Deprins cu amănuntele,

istoricul trebuie să-şi facă iluzia că trăieşte în timpul cu care se ocupă, între oamenii pe care-i studiază şi să ne vorbească de acel timp şi de acei oameni ca de lucruri văzute şi trăite. E o minune pe care în literatură o face zilnic talentul şi entuziasmul pentru subiect."

12. Micu, Dumitru; Manolescu, Nicolae, *Literatura română de azi*, 1944-1964, Bucureşti, Editura Tineretului, 1965, pp. 160-161.

13. Vezi excelentul capitol dedicat lui Flaubert în Lukács, G., *Le roman historique*, Paris, Editura Plon, 1965.

14. Stănescu, Eugen, „Imaginea Evului Mediu românesc în opera lui Mihail Sadoveanu", în *Viața Românească*, XIV, nr. 11, 1960, p. 199.

Capitolul 7

1. *Apud* Mychael Lynch, *Stalin și Hrușciov. U.R.S:S. 1924-1964*, Bucureşti, Editura ALL, 1994, p. 28.

2. *Apud* Mychael, Lynch, *op. cit.*, p. 45.

3. Comisia de Ajutor Economic Reciproc (C.A.E.R.).

4. Ceauşescu, Nicolae, „Cuvântare la întâlnirea cu activul de partid al regiunii Argeş, 12 iunie 1966". În *România pe drumul desăvârșirii construcției socialiste*, vol. 1, Bucureşti, Editura politică, 1968, p. 463.

Capitolul 8

1. Allport, Gordon, *Personality. A Psychological Interpretation*, New York, 1937, p. 48.

2. Allport, Gordon, *Pattern and Growth in Personality*, New York, 1962.

3. Filloux, Jean-Claude, *La Personalité*, Paris, P.U.F., 1963, pp. 9-11.

4. Kretschmer, *Structura corpului și caracterul*, Berlin, 1930, p. 234.

5. *Idem.*

6. *Ibid.*, p. 293.

7. *Ibid.*, p. 296.

8. Uşinski, K.D., *Celovek kak predmet vospitaniia*, vol. 2, Sankt Petersburg, Vremia, 1905, p. 327.

9. Mărgineanu, Nicolae, *Condiția umană. Aspectul ei bio-psiho-social și cultural*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1973, 392 p.

10. *The Collected Works of C.G. Jung*, ediția Herbert Read, 1953-1978, vol. VII, London, Routledge, par. 43.

12. *Ibid.*, vol. VI, par. 650.

13. *Ibid.*, vol. VI, par. 654.

14. *Ibid.*, vol. VI, par. 628.

15. *Ibid.*, vol. VI, par. 640.

16. *Ibid.*, vol. VI, par. 610.

Capitolul 9

1. Annick Percheron, „La socialisation politique", în *Traité de science politique*, vol. 2, Paris, P.U.F., 1985.

2. Kon, I.S., *Soziologie der Personlichkeit*, Köln, 1971, p. 18.

3. Almond, A.Gabriel; Powell, G.Bingham jr., „Political Socialization and Political Culture", în Almond, A. Gabriel; Powell, G. Bingham, *Comparative Politics Today. A World View*, Zoresman and Co., London, Boston, Illinois, ediția a IV-a, 1988, p. 36.

4. *Apud* Ana Bogdan-Tucicov, „Socializarea individului", în *Dicționar de psihologie socială*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1991, p. 229.

5. *Ibid.*, p. 228.

6. Vezi, mai ales, lucrările lui Lorenzer, A., *Zur Begrundung einer materialistichen Sozialisationtheorie*, Frankfurt, 1972; Brim, O; Weeler, S., *Erwachesenen Sozialisation*, Stuttgart, 1974, Griese, H., *Rollentheorie und Antropologie*, Duisburg, 1976; Griese, H., *Soziologische Anthropologie und Sozialisationtheorie*, Weinheim und Basel, 1976; Hiebsch, H., *Sozialpsyhologische Grundlagen der Personlichkeitsformung*, Berlin, 1973.

7. Piaget, Jean, *Epistemologie genetică*, Cluj, Editura Dacia, 1973, p. 11 și urm.

8. Bernstein, B., *Langage et classes sociales*, Paris, Editions de Minuit, 1972, p. 32.

9. Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz, 1972, p. 178.

10. *Idem.*

11. *Ibid.*, p. 229.

12. Chelcea, Septimiu, *Socializarea adulților*, în *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 227.

13. Dawson, R.; Prewitt, K., *Political Socialisation*, Boston, Little, Brown and Co., 1969, pp. 63-80.

14. Hess, D. Robert; Tarney, V. Judith, *Development of Political Attitudes in Children*, Chicago, Aldine Publishing Co, 1967, p. 20.

20. Dawson, K.; Prewitt, K., *op. cit.*, p. 69.

16. Atanasiu, C., în *Dicționar de sociologie*, București, Editura Babel, 1993, p. 288.

17. Piaget, Jean, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 141.

18. Cambell, R.; Converse, P.N.; Miller, W.; Stokes, D., *The American Voter*, New York, Wiley and Sons, 1964, p. 168.

19. Hyman, Herbert, *Political Socialisation*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1959.

20. Percheron, Annick, „La socialisation politique", în *Traité des science politique*, *op. cit.*

21. Erikson, E., *Enfance et société*, Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1966.

22. Bourdieu, P.; Passeron, J.C., *La Réproduction*, Paris, Editions de Minuit, 1970, p. 279.

23. *Ibid.*, p. 209.

24. *Ibid.*, p. 18.

25. Cot, J.P.; Mounier, J.P., *Pour une sociologie politique*, Paris, Editions du Seuil, 1974, p. 85.

26. Piaget, Jean; Weil, A.M., „Le Développement de l'idée de la patrie chez les enfants", în *Bulletin international des sciences sociales*, vol. III, 1951.

27. Vezi, printre alții, Annick Percheron, „La formation politique de l'individu", în *La Politique*,

28. Percheron, A., „La conception de l'autorité chez les enfants français", în *Revue française de science politique*, vol. XXI, nr. 1, februarie 1971.

29. Roig, Charles; Grand, Billon, *La socialisation politique des enfants*, Paris, A. Colin, 1968.

30. Easton, D.; Hess, R.D., „The Child's changing images of President", în *Public Opinion Quaterly*, nr. 24 (4), iarna 1960, p. 630. The Child's political world. Raport la al V-lea Congres mondial al A.I.S.P., Paris, 1961.

31. Easton, D.; Dennis, J., *Children in the Political System. Origines of political legitimacy*, New York, McGraw-Hill, 1969; „The Child's acquisition of regime norms; political eficacy", în *American Political Science Review*, LVI, 1967, pp. 25-38.

32. Percheron, A., *op. cit.*, pp. 126-127.

33. Roig, Charles; Grand, Billon, „La Socialisation politique des enfants", *op. cit.* Vezi și Annick Percheron, „La Conception de l'autorité chez les enfants français", *op. cit.*

34. Dawson, R.; Prewitt, K., *op. cit.*, p. 17.

35. Klinberg, Otto, *Psychologie sociale*, vol. II, Paris, P.N.F., 1959, pp. 403-404.

36. Cattell, R.B., *Social Psychology*, New York, Rinchart and Co., Inc., p. 36.

37. Erikson, E., *Enfance et societé*, Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1966, p. 184.

38. Kardiner, A., *The Individual and His Society*, 1939.
39. Erikson., E., *op. cit.*
40. Sapir, E., *Anthropologie*, vol. 1, Paris, Edition du Minuit, 1967, p. 41.
41. *Ibid.*, p. 40.
42. Bernstein, B., *Langage et classes sociales*, Paris, Edition du Minuit, 1975, p. 32.
43. *Apud* Tentori, Tullio, *Antropologia culturale*, ediția a V-a, Roma, Editrice Studium, 1973, pp. 89-91.